MYTHRI

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും

എം വി ഹരിദാസൻ

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും

എം വി ഹരിദാസൻ

Malayalam
PRAPANCHAVUM ESWARANUM

Author
M V Haridasan

First Edition - 2023 March

Type setting & Prepress Work
Evergreen Communication

Cover Design - Sagar Lal

Rights Reserved

Publishers
MYTHRI BOOKS
Annas Arcade, Spencer Jn,
M G Road, Statue, Trivandrum-1
Phone : 0471-4099087
f: Mythri Books | ✆ 8590962132
E-mail : mythribooks@gmail.com
Website : www.mythribooks.com

Price: ₹ 330

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും

എം വി ഹരിദാസൻ

MYTHRI
മൈത്രി ബുക്സ്
തിരുവനന്തപുരം
വായനയിലെ വിപ്ലവം
വില: 330

എം വി ഹരിദാസൻ

1970 ൽ കൊല്ലങ്കോട് ജനനം. മനോജുമായിചേർന്ന് 2007 മുതൽ 2019 വരെ ***വാക്കറിവ്*** എന്ന മാസിക പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരുന്നു. പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും എന്ന പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം. എൻ.റോയിയുടെ ദിവ്യൻമാരുടെ മനഃശാസ്ത്രം, ഫാസിസത്തിന്റെതത്ത്വശാസ്ത്രം, ഭാരതീയചിന്തയും ഫാസിസവും, ദേശീയവാദത്തിന്റെ ഫാസിസ്റ്റ് മാനങ്ങൾ, ഇന്ത്യൻ പൈതൃകവും നവോത്ഥാനവും, ഇസ്ലാമിന്റെചരിത്രപരമായ പങ്ക്, ഭൗതികവാദം, ശാസ്ത്രവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും, ദക്ഷിണരഞ്ജൻ ശാസ്ത്രിയുടെ ലോകായതം എന്നീ കൃതികൾ വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ദാർശനികത-കെ.വേണുവിന്റെ വിചാരലോകം എന്ന ഒരുഅഭിമുഖഗ്രന്ഥവും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എറിക്ഫ്രോം, രവീന്ദ്രനാഥ്ടാഗോർ, നിരഞ്ജൻധർ, ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രിജോഷി, ശിവനാരായൺറായ്, വി.എം.താർക്കുണ്ഡെ എന്നിവരുടെ ചില രചനകൾ വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. vakkarivu.blogspot.com എന്ന പേരിൽ ഒരു ബ്ലോഗ് ഉണ്ട്.

ഇ-മെയിൽ: harivakkarivu@gmail.com

സമർപ്പണം

എന്റെ ആത്മമിത്രവും

എഴുത്തുകാരനും

വാക്കറിവ് പത്രാധിപരുമായിരുന്ന

മനോജിന്റെ

സ്മരണയ്ക്ക്.

ഉള്ളടക്കം

1.	പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും	11
2.	മഹാപ്രളയവും പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയും	22
3.	മഹാവിസ്ഫോടനവും പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയും	38
4.	മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഐഹികമാനങ്ങൾ	46
5.	മറുപിറവിയുടെ ചരിത്രപരിസരം	55
6.	ആസുരദർശനത്തിലെ സത്യങ്ങൾ	74
7.	സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തും ഭൗതികവാദവും	84
8.	പുഷ്യമിത്രസുംഗനും ബ്രാഹ്മണപ്രതിവിപ്ലവവും	103
9.	മഹാബലിയുടെ ജനിതക ഭൂപടം	114
10.	ബ്രഹ്മവും ആകാശവും	127
11.	ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉൽപത്തി	141
12.	ആദിശങ്കരന്റെ പൊയ്ക്കാലുകൾ	151
13.	അദ്വൈതവേദാന്തവും ബൗദ്ധദർശനവും	167
14.	വർണ്ണത്തിന്റെ ചരിത്രം	178
15.	വർണ്ണത്തിന്റെ ദൈവശാസ്ത്രം	191
16.	ഭഗവദ്ഗീതയും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവും	202
17.	വ്യാസൻമാരെക്കുറിച്ച് ചില ചിന്തകൾ	214

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയെ വിശദീകരിക്കാനായി മനുഷ്യൻ രൂപംനൽകിയ സങ്കല്പമാണ് ഈശ്വരൻ. ക്രമബദ്ധമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരിണാമത്തിലൂടെ ആവിർഭവിച്ചതിനാൽ മനുഷ്യൻ പ്രകൃത്യാ യുക്തിബോധമുള്ളവനാണ്. ആ യുക്തിബോധം എല്ലാറ്റിനും കാരണമുണ്ടെന്ന ഒരു ധാരണ അവനിൽ ഉണ്ടാക്കി. ആ ധാരണയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആദികാരണമായി അലൗകിക ശക്തിയായ ഒരു ഈശ്വരനെ സങ്കല്പിക്കാൻ പ്രേരണയായത്. സംഘടിതമതങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ കാരണാന്വേഷണം ഈശ്വരനിൽ അവസാനിക്കുന്നു. എല്ലാറ്റിനും കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ ഈശ്വരനും ഒരു കാരണമില്ലേ എന്ന സന്ദേഹത്തെ മതങ്ങൾ അനുവദിക്കുന്നില്ല. മതങ്ങളുടെയും ദൈവശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും യുക്തിവിചാരം അവിടെ അവസാനിക്കുന്നു; വിശ്വാസത്തിന്റെ തേർവാഴ്ച അവിടെ നിന്നാരംഭിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

വേദങ്ങളിലും ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലും ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ പരമസത്തയെ ബ്രഹ്മം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരനു സമാനമായ പദമായിട്ടാണ് അത് ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഹിരണ്യഗർഭന്റെയും വിരാട്പുരുഷന്റെയും വികസിതരൂപമാണ് ബ്രഹ്മം. ഉപനിഷത്തുകളി ലെത്തുമ്പോൾ ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന് പ്രാധാന്യമേറുന്നു. ബ്രഹ്മം, പരമാത്മാവ്, ഈശ്വരൻ, പരബ്രഹ്മം എന്നീ പദങ്ങളെ പലയിടത്തും ഒരേ അർത്ഥത്തിലാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലും ഉപയോഗിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ഈശ്വരനു മുകളിലായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. അവിടെ ബ്രഹ്മം ശുദ്ധചൈതന്യമാണ്. ഈശ്വരനാകട്ടെ, മായയിലുള്ള ശുദ്ധചൈതന്യ പ്രതിബിംബമാണ്. ബ്രഹ്മം നിരാകാരമാണെന്നാണ് സങ്കല്പം. രൂപമില്ലാത്ത ഒന്ന് എങ്ങനെ പ്രതിബിംബിക്കും എന്നത് ഒരു പ്രശ്നമാണ്. തന്നിൽ നിന്നന്യമായ ഒന്നിലാണ് മറ്റൊരു വസ്തു പ്രതിബിംബിക്കുക. ആ നിലയ്ക്ക് മായ ബ്രഹ

ത്തിൽനിന്ന് അന്യമായിരിക്കണം. ബ്രഹ്മഭിന്നമായ ഒന്നിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അദ്വിതീയാവസ്ഥയ്ക്ക് ഭംഗം വരുത്തും.

പൊതുവെ എല്ലാ മതങ്ങളും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായി ഒരു അലൗകിക ശക്തിയായ ഈശ്വരനെ സങ്കല്പിക്കുന്നു. ബുദ്ധമതവും ജൈനമതവുമാണ് അതിന് ഒരു അപവാദം.

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്താണ്? കാര്യകാരണബന്ധമാണോ ഉള്ളത്? അതായത് ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവും പ്രപഞ്ചം അദ്ദേഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയും എന്ന ബന്ധം. ഈശ്വരൻ നിമിത്തകാരണമാണോ ഉപാദാനകാരണമാണോ? നിമിത്ത കാരണമാണെങ്കിൽ ഉപാദാന കാരണം എന്ത്? അതോ പ്രപഞ്ചം എന്നത് ഈശ്വരന്റെ ആവയവികമായ പരിണാമമോ വികാസമോ ആണോ? പൗരാണിക കാലം മുതൽതന്നെ വിചാരശീലരെ അലട്ടിക്കൊണ്ടിരുന്ന പ്രശ്നമായിരുന്നു ഇത്.

യഹോവ എന്ന ദൈവം പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടാകട്ടെ എന്നു കല്പിച്ചപ്പോൾ ശൂന്യതയിൽനിന്ന് പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായി എന്നാണ് യഹൂദ-ക്രൈസ്തവ സങ്കല്പം. ആവശ്യത്തിൽനിന്ന് ആഗ്രഹവും ആഗ്രഹത്തിൽനിന്ന് പ്രവൃത്തിയും പ്രവൃത്തിയിൽനിന്ന് സൃഷ്ടിയും ഉണ്ടാകുന്നു. ആവശ്യമാകട്ടെ അപൂർണ്ണതയെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അപ്പോൾ സമ്പൂർണ്ണനെന്നു സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്ന ഈശ്വരൻ എന്തിനാണ് പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത്? അതിന് പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ച ക്രൈസ്തവ ദാർശനികനായ തോമസ് അക്വിനാസ് പറയുന്ന സമാധാനം ഇതാണ്: "ഈശ്വരൻ സർവ്വനന്മ സ്വരൂപനാണ്. നന്മയുടെ സ്വരൂപം സ്വയം പ്രസാരണമാണ്. സ്വന്തം ഗുണവിശേഷങ്ങളിൽ ഭാഗഭാഗിത്വം നൽകുവാനായി ഈശ്വരൻ മനുഷ്യരെ സൃഷ്ടിച്ചു. മനുഷ്യരുടെ ഉപയോഗത്തിനായി പ്രപഞ്ചവസ്തുക്കളെയും."

ഉൽപത്തിപുസ്തക പ്രകാരം യഹോവയായ ദൈവം ആദ്യം സൃഷ്ടിക്കുന്നത് ഭൂമിയെയും ആകാശത്തെയുമാണ്. പിന്നീടാണ് ഭൂമിയിലെ പൊടികൊണ്ട് മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അക്വിനാസ് ഈശ്വരസൃഷ്ടിക്ക് ന്യായീകരണം കണ്ടെത്തുന്നതിനായി സൃഷ്ടിയുടെ കാലക്രമത്തെ തലകീഴാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇത് ഉൽപത്തി പുസ്തകത്തിലെ കാലക്രമത്തിനു മാത്രമല്ല, ആധുനിക ശാസ്ത്രീയ കണ്ടെത്തലുകൾക്കും വിരുദ്ധമാണ്. അതുപോലെ നന്മ തുടങ്ങിയ നൈതികമൂല്യങ്ങൾക്ക് മാനവികവും സാമൂഹികവുമായ അടിസ്ഥാനമാണുള്ളത്.

ക്രൈസ്തവ ദർശനം ദ്വൈതവാദത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും ഭിന്നമാണെന്ന് അതു കരുതുന്നു. അപ്പോൾ

ഈശ്വരനു പുറമെ വേറേയും സത്തകളുണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. അത് ഈശ്വരൻ സർവ്വവ്യാപിയും സർവ്വംഗ്രാഹിയും ആണെന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ വിഷമത്തിലാക്കും. ഈ വിഷമസന്ധിയെ തരണം ചെയ്യാൻ പിതാവിന്റെയും പുത്രന്റെയും സാദൃശ്യകല്പനയിലൂടെ അകിനാസ് ശ്രമിക്കുന്നു. പുത്രൻ പിതാവിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ സത്ത സ്രഷ്ടാവിൽ നിന്ന് ഉദ്ഭൂതമായതിനാൽ, സൃഷ്ടിയുടെയും സ്രഷ്ടാവിന്റെയും സത്തകൾ തമ്മിൽ കുറെ സാദൃശ്യമുണ്ട്. അതുപോലെ കുറേ വൈസാദൃശ്യവുമുണ്ട്. അതായത് സൃഷ്ടിയും സ്രഷ്ടാവും തമ്മിൽ ഭേദവും അഭേദവുമുണ്ട്. പക്ഷെ, ഭേദത്തിന് യുക്തി സഹമായ വിശദീകരണം നൽകാൻ അദ്ദേഹത്തിനു കഴിയുന്നില്ല. പിതാവിനു മാത്രമായിട്ട് പുത്രനെ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയില്ല. മാതാവും കൂടി ആവശ്യമാണ്. ആ മാതൃതത്ത്വം എന്താണ്? ഭേദത്തെ വിശദീകരിക്കാൻ ഒരു മാതൃതത്ത്വത്തെ സങ്കല്പിക്കേണ്ടിവരും. ആ മാതൃതത്ത്വമാണ് ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളിൽ പ്രകൃതി, മായ എന്നൊക്കെ വിവക്ഷിക്കപ്പെട്ടത്. അതാകട്ടെ ദർശനത്തെ വീണ്ടും ദ്വൈതവാദത്തിന്റെ വിഷമവൃത്തത്തിൽ അകപ്പെടുത്തുന്നു.

ഋഗ്വേദത്തിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സംബന്ധിച്ച ചില ധാരണകൾ കാണാം. ബഹുദേവതാവാദ പ്രവണതകൾക്കൊപ്പംതന്നെ ഏകേശ്വരവാദത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന സൂക്തങ്ങളും അതിലുണ്ട്. പല കാലഘട്ടങ്ങളിലായി ജീവിച്ച നിരവധി ഋഷിമാരുടെ നിരീക്ഷണങ്ങളും ചിന്തകളും അഭ്യൂഹങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും പ്രാർത്ഥനകളും മറ്റുമാണ് ഋഗ്വേദസംഹിത എന്നതാണ് അതിനുകാരണം.

കവഷഐലൂഷൻ എന്ന ഋഷിക്ക് ദേവൻമാരാണ് ആകാശഭൂമികളെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്ന കാര്യത്തിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ, ആകാശഭൂമികളെ സൃഷ്ടിക്കാനുപയോഗിച്ച ആ മരം എങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നും, ആ മരത്തെ ഉണ്ടാക്കിയ കാട് ഏതെന്നും അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു (X.31). നിമിത്ത കാരണത്തിലല്ല, ഉപാദാന കാരണത്തിലാണ് ഋഷിക്ക് സംശയം. ഈ സൂക്തത്തിൽ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ട ഒരു കാര്യം അതിലെ ബഹുദേവതാവാദമാണ്.

എന്നാൽ, പിൽക്കാലത്തെ വിശ്വകർമ്മ ഭൗവനൻ എന്ന ഋഷിയുടെ സൂക്തത്തിൽ ഏകേശ്വരവാദത്തിലേക്കുള്ള പുരോഗതി കാണാനാകും. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "ഈശ്വരൻ എന്തോ ഒന്നിൽനിന്ന് സ്വന്തം മഹത്വത്താൽ ഭൂമിയേയും ആകാശത്തേയും

സൃഷ്ടിച്ചു. ആ ഈശ്വരനാണ് തന്നിൽ മൂന്നുലോകങ്ങളെയും ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നത്... ആകാശഭൂമികളെ നിർമ്മിച്ച മരമെടുത്ത കാടേതെന്നു ചോദിക്കുക. ഭൂതജാതങ്ങളെ ധരിച്ച് ഈശ്വരൻ ഏതു സ്ഥാനത്താണ് കഴിയുന്നതെന്ന് ചോദിക്കുക. ഇതിന്റെ ശരിയായ ഉത്തരം, ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ആ വൃക്ഷമെന്ന താണ്." (X.81).

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണവും ഉപാദാനകാരണവും ബ്രഹ്മം (ഈശ്വരൻ) തന്നെയാണെന്നാണ് ഈ സൂക്തം പറയുന്നത്. ഈ ഋഷി പ്രപഞ്ചത്തെ ഈശ്വരന്റെ ആവയവികമായ വികാസമോ പരിണാമമോ ആയിട്ടാണ് കാണുന്നത്. ഈശ്വരന്റെ ഉത്തമശരീരങ്ങളാണ് ദേവാദി രൂപങ്ങളെന്നും മധ്യമശരീരങ്ങ ളാണ് മനുഷ്യാദിരൂപങ്ങളെന്നും അധമശരീരങ്ങളാണ് കൃമികീടാ ദിരൂപങ്ങളെന്നും ഈ സൂക്തം പറയുന്നു. ഇത് വിശ്വദേവതാവാദ മാണ്. ബഹുദേവതാവാദത്തെയും ഏകേശ്വരവാദത്തെയും സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന വിശ്വദേവതാവാദമാണ് ഇന്ത്യയിൽ രൂപം കൊണ്ടത്. ഇതിനുകാരണം, ഇന്ത്യൻ മനസ്സിന്റെ സഹിഷ്ണുത എന്നതിനേക്കാളേറെ പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിന്റെ താൽപര്യ സംരക്ഷണമായിരുന്നു.

ഋഗ്വേദാനന്തര കാലഘട്ടത്തിൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ കർത്തൃത്വം ഈശ്വരനു നൽകുന്നതിൽ വിമുഖത പുലർത്തുന്ന പല ദർശനങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടു. ലോകായതം, സാംഖ്യം, ആജീവികം എന്നിവ അവയിൽ ചിലതാണ്. ശ്വേതാശ്വതരോപ നിഷത്ത് (ബി.സി. 200-100) പ്രപഞ്ചോൽപത്തി സംബന്ധിച്ച് അക്കാലത്ത് പ്രധാനമായും ഏഴു സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ഉള്ളതായി പറയുന്നു. കാലം, സ്വഭാവം, നിയതി, യദൃശ്ചാ, പഞ്ചഭൂതങ്ങൾ, മൂലപ്രകൃതി, പുരുഷൻ എന്നിവയിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നിനെ ആദികാരണമായി കരുതുന്നവയായിരുന്നു അവ. കാലവും പഞ്ച ഭൂതങ്ങളും മറ്റും ജഡങ്ങളാണെന്നും അവയ്ക്കൊ ന്നിനുംതന്നെ ആദികാരണമാവാൻ കഴിയില്ലെന്നും ശ്വേതാശ്വതരം വാദിക്കുന്നു (1.2). പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവ് ഈശ്വരനാണെന്നും അദ്ദേഹം കാലം, സ്വഭാവം തുടങ്ങിയ കാരണങ്ങൾക്കും ദേവൻമാർക്കു മെല്ലാം അധിപതിയാണെന്നും ആ ഉപനിഷത്ത് സ്ഥാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

എന്നാൽ, 'ബുദ്ധചരിത'ത്തിൽ അശ്വഘോഷൻ പ്രപഞ്ച ത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവ് എന്ന നിലയിലുള്ള ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വ ത്തിനെതിരെ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം

പറയുന്നു: "ഈശ്വരൻ ലോകം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, മാറ്റമോ നാശമോ ഉണ്ടാകാൻ വയ്യ... ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണെങ്കിൽ, ഈശ്വരൻ ഒന്നുകിൽ ഉദ്ദേശ്യത്തോടെ അല്ലെങ്കിൽ ഉദ്ദേശ്യം കൂടാതെ പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നു സമ്മതിക്കണം. ഉദ്ദേശ്യത്തോടുകൂടി പ്രവർത്തിക്കുന്നു എങ്കിൽ, അദ്ദേഹം പൂർണ്ണനാണെന്നു പറയുക വയ്യ. എന്തെന്നാൽ ഉദ്ദേശ്യത്തിൽ ആഗ്രഹനിവൃത്തി അവശ്യം അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. ഉദ്ദേശ്യം കൂടാതെ ചിലതു ചെയ്യുന്നു എന്നാണ് സങ്കല്പമെങ്കിൽ അദ്ദേഹം ഭ്രാന്തനെപ്പോലെയോ മുലകുടിമാറാത്ത കുട്ടിയെപ്പോലെയോ ആവണം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്".

അശ്വഘോഷന്റെ ഈ വിമർശനത്തിന്റെ പൂർവ്വരൂപങ്ങൾ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അന്ത്യഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ നിലനിന്നിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹം ഈശ്വരന്റെ അപൂർണ്ണതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ, അപൂർണ്ണത്വം എന്ന ദോഷത്തിൽനിന്ന് ഈശ്വരനെ രക്ഷിക്കാൻ എന്താണൊരു വഴി? ഈശ്വരന്റെ മനസ്സിലുള്ള ആഗ്രഹത്തിനു കാരണം ഈശ്വരനു പുറത്തുള്ള എന്തിലെങ്കിലും ആരോപിക്കുക. ഋഗ്വേദത്തിലെ 'നാസദീയസൂക്ത'ത്തിന്റെ കർത്താവ് അതുതന്നെയാണ് ചെയ്തത്. കഴിഞ്ഞ കല്പങ്ങളിലെ പ്രാണികളുടെ പുണ്യാപുണ്യ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലമാണ് ഈശ്വരന്റെ മനസ്സിലെ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയായി തീർന്നതത്രേ. ആദ്യത്തെ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ കാലത്ത് പ്രാണികളും പുണ്യാപുണ്യ കർമ്മഫലങ്ങളും ഉണ്ടാകാനിടയില്ലല്ലോ. അപ്പോൾ ആദ്യത്തെ സൃഷ്ടിക്ക് എന്തു സമാധാനം പറയാൻ കഴിയും? ഈശ്വരനെ രക്ഷിക്കാൻ പ്രാണികളെയും അവയുടെ കർമ്മങ്ങളെയും ഈശ്വരബാഹ്യമായി നിർത്താനുള്ള പ്രവണത ഇവിടെ പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. ഇത് ഈശ്വരന്റെ സർവ്വവ്യാപകത്വം, സർവ്വകർമ്മകർതൃത്വം എന്നീ ഗുണങ്ങളെ ദോഷകരമായി ബാധിക്കുന്നു. ദേവാദിരൂപങ്ങളും മനുഷ്യാദിരൂപങ്ങളും കൃമികീടാദി രൂപങ്ങളും ഈശ്വരന്റെ ശരീരഭാഗങ്ങളാണെന്ന ഋഗ്വേദസൂക്തത്തെ ഖണ്ഡിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

എന്നാൽ, ഏതു പ്രവൃത്തിയും പ്രയോജനമുള്ളതാകണമെന്നു നിയമമുള്ളതുകൊണ്ട്, പൂർണ്ണതൃപ്തനായ ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചരചന ചെയ്യാനിടയില്ല എന്ന പൂർവ്വപക്ഷത്തിനുള്ള 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'കാരനായ ബാദരായണന്റെ സമാധാനം പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി എന്നത് ഈശ്വരന്റെ കേവലം ലീലയാണെന്നാണ്.

സൂത്രത്തിനുള്ള ശാങ്കരഭാഷ്യം നോക്കുക: "എല്ലാ ആഗ്രഹങ്ങളും ശമിച്ച ചിലർ വിശേഷിച്ചൊരു പ്രയോജനവും ലക്ഷ്യമാക്കാതെ വെറും കളിയായി ക്രീഡാവിഹാരാദി പ്രവൃത്തികളിലേർപ്പെടുന്നത് ലോകത്തു കാൺമാനുണ്ടല്ലോ. അതുപോലെ ഈശ്വരനും വിശേഷിച്ചു പ്രയോജനമൊന്നും ലക്ഷ്യമാക്കാതെ സ്വാഭാവികമായി കേവലം ലീലാരൂപമായി സൃഷ്ടി പ്രവൃത്തി സംഭവിക്കുന്നു. ഈശ്വരനു യുക്തികൊണ്ടോ ശ്രുതികൊണ്ടോ മറ്റൊരു പ്രയോജനമുണ്ടെന്നു കരുതാൻ വയ്യ. ഇനി ലോകത്ത് കളിയിൽ പോലും എന്തെങ്കിലും സൂക്ഷ്മമായ പ്രയോജനമുണ്ടെന്നു കരുതിയാലും ഇവിടെ അങ്ങനെയൊന്നും കല്പിക്കാനാവില്ല. പരമാത്മാവ് ആപ്തകാമൻ (ആഗ്രഹങ്ങളെല്ലാം സാധിച്ചവൻ) ആണെന്ന് ശ്രുതി വെളിപ്പെടു ത്തിയിട്ടുണ്ട്." (2.11.33).

ശങ്കരന്റെ ഈ വാദം വളരെ ദുർബലമാണെന്ന് സ്വയം വ്യക്തമാണ്. യുക്തികൊണ്ട് തന്റെ വാദം സമർത്ഥിക്കാനാവില്ലെന്ന് ബോദ്ധ്യമുള്ളതു കൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ശ്രുതിയിൽ അഭയംതേടുന്നത്.

ഋഗ്വേദചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയും വികാസവുമാണ് ഉപനിഷദ് ചിന്തകൾ. ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സംബന്ധിച്ച് ഉപനിഷത്തുകളും ഏകാഭിപ്രായമല്ല പുലർത്തുന്നത്. അവയിൽ പ്രധാനമായും നാലു സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതായി പോൾ ഡോയ്സൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പ്രഞ്ചോൽപത്തി സംബന്ധിച്ച ഇന്ത്യൻ ധാരണകളുടെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ അവയിൽ കാണാനാകും.

ഒന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ, പ്രകൃതി അനാദിയായി ഈശ്വരനിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രയായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ അതിനെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്നതേയുള്ളൂ; സൃഷ്ടിക്കുന്നതില്ല. ഇതിൽ പ്രകൃതി ഉപാദാനകാരണവും അനാദിയും ഈശ്വരഭിന്നവും സ്വതന്ത്രവുമാണ്. ഈശ്വരൻ നിമിത്തകാരണവും. കുടത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ കുശവൻ നിമിത്തകാരണവും മണ്ണ് ഉപാദാനകാരണവും കുടം കാര്യവുമാകുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഈശ്വരൻ നിമിത്തകാരണവും പ്രകൃതി ഉപാദാനകാരണവും പ്രപഞ്ചം കാര്യവുമാകുന്നു. പ്രകൃതി അനാദിയും സ്വതന്ത്രവും ഭിന്നവും ആണെന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഈശ്വരനു പുറമെ മറ്റൊരു തത്ത്വം കൂടി നിലനിൽക്കുന്നു എന്നാണ്. ഇത് ഈശ്വരൻ അദ്വിതീയനാണ്, സർവ്വതിന്റെയും സ്രഷ്ടാവാണ്, സർവ്വവ്യാപിയാണ് എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളുമായി യോജിക്കുന്നതല്ല. മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടി എന്നത് ഈശ്വരന്റെ പരിപൂർണ്ണതയ്ക്ക്

വിരുദ്ധവുമാണ്.

രണ്ടാമത്തെ സിദ്ധാന്തം അസത്തിൽനിന്നാണ് ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതെന്നു പറയുന്നു. ഈശ്വരസൃഷ്ടിയാണ് പ്രപഞ്ചമെങ്കിലും അത് ഈശ്വരനിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്നു.

അസത്ത് എന്ന പദത്തിന് ഇല്ലായ്മയെന്നും സത്ത് എന്ന പദത്തിന് ഉൺമയെന്നുമാണ് അദ്വൈത വേദാന്തപക്ഷത്തുനിന്നു കൊണ്ട് മൃഡാനന്ദ സ്വാമികൾ അർത്ഥം നൽകുന്നത്. വേദസൂക്തങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ അസത്തിന് അമേയത, നിസ്സീമം, ബ്രഹ്മം എന്നൊക്കെയാണ് അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നത്; സത്തിനാകട്ടെ പ്രപഞ്ചശക്തി, സീമിതം, ദേവാദിജഗത്ത് എന്നും. പിൽക്കാലത്ത് ഹൈന്ദവദർശനങ്ങളിൽ ഈ പദത്തിന്റെ അർത്ഥം പരസ്പരം മാറുന്നുണ്ട്. ഈ അർത്ഥസന്ദിഗ്ധത വേദോപനിഷത്ത് വിവർത്തകരെയും വ്യാഖ്യാതാക്കളെയും വിഷമിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. അചേതന പദാർത്ഥത്തെയാണ് ബൗദ്ധദാർശനികർ അസത്തെന്ന പദംകൊണ്ട് വ്യവഹരിക്കുന്നത്. നാമരൂപങ്ങളോടുകൂടി പ്രപഞ്ചം ഈ വിധത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പുള്ള അവസ്ഥ എന്നാണ് ശങ്കരൻ നൽകുന്ന അർത്ഥം. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഇന്ത്യൻ തത്ത്വചിന്തയിൽ പ്രപഞ്ചോൽപത്തി സംബന്ധിച്ച് അസത്കാര്യവാദം, സത്കാര്യവാദം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു വീക്ഷണങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. ബൗദ്ധദാർശനികരാണ് ആദ്യത്തേതിനെ വികസിപ്പിച്ചത്; രണ്ടാമത്തേതിനെ ഹൈന്ദവ വേദാന്തികളും.

ഇവിടെ അസത്തിന് പ്രകൃതി, മായ എന്നൊക്കെ അർത്ഥം കല്പിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഒന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തത്തിനുള്ള ദോഷങ്ങളെല്ലാം ഇതിനും വന്നുചേരും. പ്രപഞ്ചം ഈശ്വരനിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്നു എന്നു സങ്കല്പിക്കുമ്പോൾ അത് ഈശ്വരനിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണ് എന്നാണർത്ഥം. ഇത് ഈശ്വരന്റെ സർവ്വശക്തിത്വം, സർവ്വജ്ഞത്വം, സർവ്വവ്യാപകത്വം എന്നിവയ്ക്ക് യോജിക്കാത്തതായി തീരുന്നു.

മൂന്നാമത്തെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചമായി പരിവർത്തനംചെയ്യുന്നു. ഒരു വസ്തു മറ്റൊന്നായി മാറുന്നതാണ് പരിവർത്തനം. ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചമായി മാറി എന്നർത്ഥം. ഈശ്വരന് ഈശ്വരന്റേതായ തനിമ നഷ്ടപ്പെടുന്നു. ഇത് വിശ്വദേവതാവാദമാണ്. അപരിണാമിയായ കേവല ചൈതന്യമാണ് ഈശ്വരൻ എന്നാണ് സങ്കല്പം. ഇവിടെ ഈശ്വരന്റെ കേവല

ഭാവവും പ്രപഞ്ചമായി പരിണമിക്കലും എങ്ങനെ പൊരുത്തപ്പെടും? പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണവും ഉപാദാന കാരണവും ഈശ്വരൻതന്നെയാണെന്നാണ് ഈ സിദ്ധാന്തം പറയുന്നത്. നിമിത്ത - ഉപാദാന കാരണങ്ങളുടെ സ്വഭാവം തീർച്ചയായും കാര്യത്തിലും ഉണ്ടാകും. ഈശ്വരൻ സത്തും ചേതനനും അഖണ്ഡവും നിത്യനും അദൃശ്യനും നിർഗുണവും അപരിണാമിയും ആണെന്നാണ് സങ്കല്പം. പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ അസത്തും അചേതനവും ഖണ്ഡവും അനിത്യവും ദൃശ്യവും സഗുണവും പരിണാമിയും ആണ്. കാരണവും കാര്യവും തമ്മിലുള്ള ഈ വിലക്ഷണത വിശദീകരിക്കാൻ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനു കഴിയുന്നില്ല.

നാലാമത്തെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ഈശ്വരൻ മാത്രമേ യഥാർത്ഥ സത്തയായുള്ളൂ; പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഇത് ശങ്കരനും മറ്റും ആവിഷ്കരിച്ച അദ്വൈത വേദാന്തത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടാണ്. ബ്രഹ്മസത്യം ജഗന്മിഥ്യ എന്ന ശാങ്കരവചനം പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ. ഉപനിഷത്തുകളിലെ ചില ആശയങ്ങളെ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നു സമർത്ഥിക്കാൻ ആദ്യമയി ശ്രമിച്ചത് പിൽക്കാല ബൗദ്ധദാർശനികരിലെ ശൂന്യവാദികളും വിജ്ഞാനവാദികളുമാണ്. നാഗാർജ്ജുനനും അസംഗനും വസുബന്ധുവും ദിങ്നാഗനും ധർമ്മകീർത്തിയുമെല്ലാം ഈ ബൗദ്ധചിന്താസരണിയിലെ അതികായൻമാരാണ്. ഈ ചിന്താസരണി ഗൗഡപാദൻ, ഗോവിന്ദാചാര്യൻ എന്നിവരിലൂടെ കടന്ന് ശങ്കരാചാര്യരിലെത്തി ചില മാറ്റങ്ങളോടെ ഹൈന്ദവഭാവം കൈവരിച്ചു. അങ്ങനെയാണ് ശങ്കരൻ പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധൻ ആകുന്നത്.

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ പ്രപഞ്ചവീക്ഷണത്തിൽ മായയ്ക്ക് കേന്ദ്രസ്ഥാനമാണുള്ളത്. എന്താണ് മായ? ഋഗ്വേദത്തിൽ പലയിടത്തും മായാശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നുണ്ട്. പ്രജ്ഞ അഥവാ ബുദ്ധി എന്ന അർത്ഥമാണ് യാസ്കനെയും സായണനെയും മഹീധരനെയും പോലുള്ള വേദവ്യാഖ്യാതാക്കൾ പ്രധാനമായും നൽകുന്നത്. രാമാനുജൻ മായയെ ഈശ്വരന്റെ അഥവാ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അദ്ഭുതകരമായ സൃഷ്ടിശക്തി എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണനും ശക്തി എന്ന അർത്ഥമാണ് കൊടുക്കുന്നത്. എന്നാൽ മിഥ്യാഭ്രമം എന്ന അർത്ഥത്തിലും മായ എന്ന പദം ഋഗ്വേദത്തിൽ അപൂർവ്വമായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതായി കാണാം (X.54.2). ഗൗഡപാദനിലും ശങ്കരനിലും എത്തുമ്പോൾ മായാശബ്ദത്തിനു, വാസ്തവ

ത്തിലില്ലാത്തതും എന്നാൽ ഉണ്ടെന്നുതോന്നുന്നതുമായ ഒന്നിന്റെ പേര് എന്ന അർത്ഥത്തിന് പ്രാധാന്യം കൈവരുന്നു. (മാണ്ഡൂക്യ കാരികാഭാഷ്യം, IV.58).

ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ മായയും അനിർവ്വചനീയമാണെന്ന് വേദാന്തികൾ പറയാറുണ്ട്. എങ്കിലും പലതരത്തിലും മായയെ നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. മായ അനാദിയാണ്, പ്രകൃതിയാണ്, സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുള്ളതാണ്, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാന കാരണമാണ്, പ്രപഞ്ചത്തേക്കാൾ ഉൽകൃഷ്ടമാണ്, ഈശ്വരന്റെ ശക്തിയാണ്, സത്യത്തിന്റെ പ്രതിച്ഛായയാണ്, പ്രജ്ഞ അഥവാ ബുദ്ധിയാണ്, ബുദ്ധിക്കുമുമ്പുള്ളതും ബുദ്ധിയെ ആശ്രയിക്കാതെ നിലനിൽക്കുന്നതുമാണ്, സൂക്ഷ്മബുദ്ധികൾക്ക് അനുമാനത്തിലൂടെ അറിയാൻ കഴിയുന്നതാണ്, അസത്താണ്, അസത്തുമല്ല സത്തുമല്ല, ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ല, ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണ് – പൊതുവെ ഇതെല്ലാമാണ് മായയെപറ്റിയുള്ള ധാരണകൾ. ഈ ധാരണകളിൽ പലതും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളുമാണ്.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നാണെന്ന് ബാദരായണൻ 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിൽ (1.1.2) പറയുന്നു. എന്നാൽ 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിൽ മായാവാദം കണ്ടെത്താൻ കഴിയില്ലെന്നാണ് പല പണ്ഡിതൻമാരുടെയും അഭിപ്രായം. ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിനും ഗൗഡപാദ കാരികയ്ക്കും ശങ്കരൻ എഴുതിയ ഭാഷ്യത്തിലാണ് മായാവാദം ഉള്ളത്. ബൗദ്ധവിജ്ഞാനവാദികളെപ്പോലെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ശങ്കരൻ പൂർണ്ണമായും നിഷേധിക്കുന്നില്ല എന്നാണ് അദ്വൈത വേദാന്തികളിൽ പലരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നത്.

പ്രപഞ്ചം എന്നത് മുയൽക്കൊമ്പുപോലെയോ വന്ധ്യാപുത്രനെപ്പോലെയോ ആകാശക്കോട്ടപോലെയോ ഇല്ലാത്തതല്ല എന്നാണ് അവരുടെ അഭിപ്രായം. പ്രപഞ്ചത്തിന് വ്യാവഹാരികസത്ത മാത്രമേയുള്ളൂ. പാരമാർത്ഥികസത്ത ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ്. ഇരുട്ടിൽ കയറിനെക്കണ്ട് പാമ്പെന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നു. ഇരുട്ടിൽ കയർ സർപ്പമായി പ്രതിഭാസിക്കുകയാണ്. പാമ്പെന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം കയറാണ്. അവിദ്യയാണ് ഈ തോന്നലിനു കാരണം. വെളിച്ചം വരുമ്പോൾ പാമ്പല്ല, കയറാണതെന്നു ബോദ്ധ്യമാകും. അതുപോലെ അവിദ്യയിൽനിന്ന് ജീവാത്മാവ് മുക്തമാകുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചം സത്യമല്ല, ബ്രഹ്മമാണ് യഥാർത്ഥസത്ത എന്നു ബോദ്ധ്യമാകും. അതുവരെയും വ്യാവഹാരികമായി പ്രപഞ്ചം ഉണ്ട് എന്ന് അദ്വൈത വേദാന്തികൾ അംഗീകരിക്കുന്നു.

പ്രപഞ്ചം അവിദ്യാകല്പിതമായ മിഥ്യാഭ്രമമാണ് എന്നതിന് ഉദാഹരിക്കുന്ന കയറിന്റെയും പാമ്പിന്റെയും ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഒരു കുഴപ്പമുണ്ട്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ കയറിനും പാമ്പിനും അസ്തിത്വമുണ്ട്. പാമ്പിനെ കണ്ടിട്ടുള്ളതിന്റെ സ്മരണ വ്യക്തിയുടെ മസ്തിഷ്ക്കത്തിലുണ്ട്. അതാണ് കയറിൽ പാമ്പിനെ കാണാനുള്ള അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ചത്. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചം യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചമല്ല; മറ്റെന്തിലോ പ്രപഞ്ചത്തെ അദ്ധ്യാരോപിച്ചിരിക്കുകയാണെന്നാണ് സൂചന. ബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ അദ്ധ്യാരോപിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം. പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മരണ ഉള്ളതുകൊണ്ടാണല്ലോ മറ്റൊന്നിൽ പ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നത്. സ്മരണയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമാകട്ടെ പൂർവ്വാനുഭവമാണ്. അനുഭവത്തിന് അടിസ്ഥാനം മനസ്സിനു ബാഹ്യമായി വസ്തുനിഷ്ഠമായി നിലനിൽക്കുന്ന വസ്തുവും. ആ നിലയക്ക്, ഈ പ്രപഞ്ചം യാഥാർത്ഥ്യമല്ലെങ്കിൽ, മറ്റൊരു വസ്തുവിൻമേലുള്ള അദ്ധ്യാരോപം മാത്രമാണെങ്കിൽ സ്മരണയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായ യഥാർത്ഥ പ്രപഞ്ചം മറ്റെവിടേയോ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് അംഗീകരിക്കേണ്ടിവരും.

പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടെന്ന തോന്നലിനുള്ള കാരണം അവിദ്യയാണെന്നാണ് അദ്വൈതവേദാന്തം പറയുന്നത്. മായയുടെ പര്യായമാണ് അവിദ്യ എന്നത്. മായ ഈശ്വരനുമായി ബന്ധപ്പെട്ട അനാദിയായ ശക്തിയാണെന്നാണ് സങ്കല്പം. ശക്തി എന്നത് ഒരു ഗുണമാണ്. ഗുണത്തിന് ഗുണിയെ ആശ്രയിച്ചേ നിലനിൽക്കാനാവു. ഈശ്വരനെ ആശ്രയിച്ചാണ് മായയുടെ നിലനിൽപ്പെന്ന് ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ (1.4.3) ശങ്കരൻ പറയുന്നുണ്ട്. മാത്രമല്ല, സത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളുടെ അധിഷ്ഠാനം മായയാണത്രേ. മായയെ ഈശ്വരനിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി കണക്കാക്കാൻ കഴിയില്ലെന്നും ശങ്കരൻ സമ്മതിക്കുന്നു. അങ്ങനെ, ജ്ഞാനസ്വരൂപനെന്നും നിർഗുണനെന്നും സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്ന ഈശ്വരനിൽ അവിദ്യയുടെയും ഗുണത്രയങ്ങളുടെയും ദോഷം സംഭവിക്കുന്നു. ഇതിനെ തരണംചെയ്യാൻ അദ്വൈതവേദാന്തികൾ ബ്രഹ്മവും ഈശ്വരനും ഭിന്നമാണെന്ന വാദം ഉന്നയിക്കും. അതു വീണ്ടും പല വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലേക്കും നയിക്കും. അപ്പോളവർ യുക്തിയെയും തർക്കശാസ്ത്രത്തെയും ഭർത്സിക്കുകയും ശ്രുതിയിൽ അഭയംതേടുകയും ചെയ്യും.

ലളിതമായ ഈശ്വരവാദത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള ശ്രമമെന്ന നിലയിലാണ് ഹൈന്ദവ മായാവാദം രൂപംകൊണ്ടത്. അത് ഈശ്വരനെ സ്ഥാപിക്കാൻ

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ താത്ത്വികമായി നിഷേധിക്കുന്നതുവരെ എത്തി. എന്നാൽ ബൗദ്ധ വിജ്ഞാന വാദികളെപ്പോലെ പൂർണ്ണമായും നിഷേധിക്കാനുള്ള ധൈര്യമോ ധൈഷണികമായ സത്യസന്ധതയോ ഹൈന്ദവ ദാർശനികർ കാണിച്ചില്ല. അതിനുകാരണം പുരോഹിത വർഗ്ഗത്തിന്റെയും വരേണ്യവിഭാഗത്തിന്റെയും താൽപര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാനും ശ്രേണീബദ്ധമായ വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയെ നിലനിർത്താനും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ വ്യാവഹാരികമായ തലത്തിൽ അംഗീകരിക്കാൻ അവർ നിർബന്ധിതരായിരുന്നു. അദ്വൈത വീക്ഷണത്തിന്റെ താർക്കികമായ പരകോടി ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരനിഷേധം, അല്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചനിഷേധം ആണ്. ആദ്യത്തേത് യുക്ത്യധിഷ്ഠിതമായ ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ്. മറ്റേത് വിശ്വാസാധിഷ്ഠിതമായ ഈശ്വരവാദവും.

മഹാപ്രളയവും പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയും

ഈ മഹാപ്രപഞ്ചത്തിൽ കോടിക്കണക്കിന് ഗാലക്സികൾ ഉണ്ട്. അതിലെ താരതമ്യേന ചെറിയ ഒരു ഗാലക്സിയാണ് ക്ഷീരപഥം (Milky Way). നമ്മുടെ ഭൂമിയും സൂര്യനും ഉൾപ്പെടുന്ന സൗരയൂഥം ഈ ഗാലക്സിയുടെ ഭാഗമാണ്. ഇവയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം ഒരു മഹാ അത്ഭുതമാണ്; ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യർക്ക് മഹാസമസ്യയും.

ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ ആരാണ് സൃഷ്ടിച്ചത്? പ്രപഞ്ചത്തിന് ആരംഭമുണ്ടോ? എങ്ങനെയാണ് പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തി സംഭവിച്ചത്? എപ്പോഴാണ് പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായത്? പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിക്കുമുമ്പ് എന്തായിരുന്നു? ഇന്നത്തെ പ്രപഞ്ചം തന്നെയാണോ ആരംഭത്തിലും ഉണ്ടായിരുന്നത്? പ്രപഞ്ചം വികസിക്കുന്നുണ്ടോ? അതിന് അതിരുകളുണ്ടോ? പ്രപഞ്ചത്തിന് ഒരു അന്ത്യമുണ്ടോ? ഇത്തരം സമസ്യകൾ വിചാരശീലരെ എന്നും അലട്ടിയിരുന്നു; ഇപ്പോഴും അത് തുടരുന്നു.

എല്ലാ പ്രാചീന സംസ്കാരങ്ങളിലും രൂപംകൊണ്ട പ്രപഞ്ചചിത്രത്തിന് നഗ്നനേത്രങ്ങളുടെ ദൃശ്യസീമയുടെ പരിമിതികൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അനുഭവങ്ങളുടെയും വിചിത്രമായ ഭാവനകളുടെയും മതപരമായ മുൻവിധികളുടെയും സമ്മിശ്രമായിരുന്നു അക്കാലത്തെ പ്രപഞ്ചചിത്രം. വൈദിക ഭാരതീയരുടെ പ്രപഞ്ചചിത്രം എന്നത് താഴെ പരന്നതും വൃത്താകാരമുള്ളതുമായ ഭൂമി; മുകളിൽ ആകാശം. സൂര്യനും ചന്ദ്രനും നക്ഷത്രങ്ങളും ആകാശത്തിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നു. അതിനപ്പുറത്ത് സ്വർഗ്ഗം. ഭൂമിക്കു താഴെ പാതാളം. പിൽക്കാലത്ത് ഈ പ്രപഞ്ചചിത്രം കുറെക്കൂടി ഭാവനാ സങ്കീർണ്ണമായിത്തീർന്നു.

പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയേയും പരിണാമത്തെയുംകുറിച്ചുള്ള ഇന്ത്യൻ ആശയങ്ങൾ ശാസ്ത്രമെന്നതിനേക്കാൾ മതമായിരുന്നുവെന്ന് എ.എൽ.ബാഷാം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "എല്ലാ മതങ്ങളും പരന്ന ഭൂമിയാണ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ

ക്രിസ്തബ്ദത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിൽത്തന്നെ ഇന്ത്യൻ ജ്യോതി ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ ഈ ധാരണ തെറ്റാണെന്നു മനസ്സിലാക്കി. മതാവശ്യങ്ങൾക്ക് പരന്ന ഭൂമിയുടെ സിദ്ധാന്തം നിലനിന്നു. പക്ഷെ, വിദ്യാസമ്പന്നരായ ആളുകൾ, ഒരുപക്ഷെ ഗ്രീക്ക് ജ്യോതിശാസ്ത്ര സ്വാധീനം കാരണം ഭൂമി ഗോളാകൃതിയിലാണെന്നു കരുതി. ജ്യോതിശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരുടെ മിതത്വമാർന്ന ഗോളാകാരഭൂമി മതകർമ്മശാസ്ത്രജ്ഞർക്ക് തൃപ്തികരമായി അനുഭവപ്പെട്ടില്ല. പിൽക്കാല മതസാഹിത്യത്തിലും ഭൂമിയെ ബൃഹദ്രൂപത്തിലുള്ള പരന്ന വൃത്തമായിട്ടാണ് വിവരിക്കുന്നത്." (ഇന്ത്യ എന്ന വിസ്മയം, പുറങ്ങൾ 710-711).

പ്രപഞ്ചസംബന്ധിയായ സമസ്യകളുടെ ഉത്തരങ്ങൾ ആദ്യകാലത്ത് മതാത്മകമായ അഭ്യൂഹങ്ങളിലാണ് അഭയം കണ്ടെത്തിയത്. എല്ലാ പ്രാചീന സംസ്കാരങ്ങളിലും പ്രപഞ്ച സൃഷ്ടിസംബന്ധിയായ കഥകൾ കാണാം. അവയിലെല്ലാം പല പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ദൈവികശക്തികൾക്കു പ്രപഞ്ച രചനയിൽ കർത്തൃസ്ഥാനം നൽകിയിരിക്കുന്നു. യഹൂദ-ക്രൈസ്തവമതങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച് യഹോവ എന്ന ദൈവമാണ് ആറുദിവസങ്ങൾക്കൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെയും മനുഷ്യനടക്കമുള്ള ജീവജാലങ്ങളെയും സൃഷ്ടിച്ചത്. ഈ ആശയംതന്നെയാണ് ഖുർആനും ആവർത്തിക്കുന്നത്. അതിലെ ദൈവത്തിന്റെ പേര് അല്ലാഹു എന്നാണെന്നു മാത്രം. പ്ലേറ്റോയുടെ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്ന സെന്റ് അഗസ്റ്റിൻ (എ.ഡി. 354-430) ബൈബിളിലെ സൃഷ്ടി കഥയ്ക്ക് പുതിയൊരു വ്യാഖ്യാനം നൽകി. ദൈവം സൃഷ്ടിച്ച പ്രപഞ്ചത്തിൽ സമസ്തചരാചരങ്ങളും ബീജാവസ്ഥയിലായിരുന്നുവെന്നും പിന്നീടാണവ വികാസം പ്രാപിച്ചതെന്നും അദ്ദേഹം വ്യാഖ്യാനിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആരംഭം ക്രിസ്തുവിനുമുമ്പ് അയ്യായിരം വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പാണ്. പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കാന്റർബറിയിലെ ആർച്ചുബിഷപ്പായിരുന്ന ജെയിംസ് ആഷർ ക്രിസ്തുവിനുമുമ്പ് 4004-ലാണ് പ്രപഞ്ചം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. കേംബ്രിഡ്ജ് സർവ്വകലാശാലയിലെ ബിഷപ്പ് ഡോ. ജോൺ ലൈറ്റ്ഫുട്ടും അതേ നിഗമനത്തിലാണ് എത്തിയത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ക്രിസ്തുവിനുമുമ്പ് 4004 ഒക്ടോബർ മാസം 23-ാം തിയ്യതി രാവിലെ ഒമ്പതുമണിക്കാണ് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടന്നത്.

ഹിന്ദുമതകൃതികൾ പ്രപഞ്ചത്തിന് സെമിറ്റിക് മതങ്ങളേക്കാൾ വളരെ കൂടുതൽ കാലപ്പഴക്കം കല്പിച്ചുനൽകുന്നുണ്ട്.

ഹിന്ദുപുരാണങ്ങൾ ബ്രഹ്മാവാണ് പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് എന്നു പറയുന്നു. പുരാണങ്ങളേക്കാൾ പ്രാചീനമായ (ബി.സി. 1200–800) ഋഗ്വേദ സൂക്തങ്ങളിൽ ഓരോ ഋഷിയും ഓരോരോ ദേവതകൾക്കാണ് സൃഷ്ടികർത്താവിന്റെ സ്ഥാനം നൽകുന്നത്. വരുണൻ, ഇന്ദ്രൻ, അഗ്നി, വിശ്വകർമ്മാവ്, വിരാട്പുരുഷൻ, പ്രജാപതി, ഹിരണ്യഗർഭൻ തുടങ്ങിയവരാണ് വേദർഷികളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ പ്രപഞ്ച സ്രഷ്ടാക്കൾ. പ്രജാപതിയും ഹിരണ്യഗർഭനുമെല്ലാം ബ്രഹ്മാവിന്റെ പര്യായങ്ങളാണെന്ന് അമരകോശം. ഇത് ബഹുദേവതാ വിശ്വാസകാലത്തെ സങ്കല്പമായിരുന്നുവെന്ന് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. എന്നാൽ ദയാനന്ദസരസ്വതിയെപ്പോലുള്ള ഏകേശ്വരവാദികൾ, പല പേരുകളിലുള്ള വൈദികദേവതകൾ ഏകമായ ഈശ്വരന്റെ പല പേരുകൾ മാത്രമാണെന്ന് വ്യാഖ്യാനിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. പിൽക്കാല വൈദിക സൂക്തങ്ങൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആദികാരണമായി പരമാത്മാവിനെയും ബ്രഹ്മത്തിനെയുമെല്ലാം സങ്കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. പൊതു വിൽ വേദങ്ങളെയും ഉപനിഷത്തുകളിലെയും പുരാണങ്ങളിലെയും പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി സംബന്ധമായ കഥകളും അഭിപ്രായങ്ങളും സെമിറ്റിക് മതങ്ങളുടേതിനേക്കാൾ സങ്കീർണ്ണവും അസംബന്ധ ജടിലങ്ങളുമാണ്.

പൗരാണിക ഭാരതീയരുടെ പ്രപഞ്ചോൽപത്തിലയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ച വിശ്വാസങ്ങൾ ചതുർയുഗം, മന്വന്തരം, കല്പം തുടങ്ങിയ ചാക്രികമായ കാലസങ്കല്പത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ളതാണ്. ഹൈന്ദവവിശ്വാസപ്രകാരം പ്രപഞ്ചോൽപത്തിലയങ്ങൾ നിരന്തരം സംഭവിക്കുന്ന ഒരു ചാക്രികപ്രക്രിയയാണ്. കൃതയുഗം, ത്രേതായുഗം, ദ്വാപരയുഗം, കലിയുഗം എന്നിവ ചേർന്നതാണ് ഒരു ചതുർയുഗം. കൃതയുഗം പതിനേഴുലക്ഷത്തി ഇരുപത്തെട്ടായിരം വർഷമാണ്. ത്രേതായുഗം പന്ത്രണ്ടുലക്ഷത്തി തൊണ്ണൂറായിരം വർഷം. ദ്വാപരയുഗം എട്ടുലക്ഷത്തി അറുപത്തിനാലായിരം വർഷം. കലിയുഗം നാലു ലക്ഷത്തി അറുപത്തിനാലായിരം വർഷം. കലിയുഗാവസാനത്തിൽ പ്രളയമുണ്ടാവുകയും ആ യുഗത്തിലെ ദേവൻമാരും അതോടൊപ്പമുണ്ടായ പ്രപഞ്ചവും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

എഴുപത്തൊന്നു ചതുർയുഗങ്ങൾ ചേർന്നതാണ് ഒരു മന്വന്തരം. ഓരോ മന്വന്തരത്തിന്റെയും അധിപൻ ഓരോ മനുവാണ്. മന്വന്തരത്തിന്റെ അവസാനത്തിൽ ആ മനുവും ആ മനുവിനോടൊപ്പം ഉണ്ടായ ദേവൻമാരും പ്രപഞ്ചവും പ്രളയത്തിലൂടെ നശിക്കുന്നു.

അങ്ങനെ പതിനാലു മന്വന്തരങ്ങൾ ചേർന്നതാണ് ഒരു കല്പം - അതായത് ബ്രഹ്മാവിന്റെ ഒരു പകൽ. കല്പാന്തകാലത്ത് പ്രളയവും ദേവൻമാരുടെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും നാശവും സംഭവിക്കുന്നു. പിന്നീട് ബ്രഹ്മാവിന്റെ രാത്രി ആരംഭിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മാവിന്റെ രാത്രിയുടെ ദൈർഘ്യം ഒരു കല്പമാണ്. രാത്രി ശൂന്യമായി കിടക്കുന്നു. പകലാണ് വീണ്ടും സൃഷ്ടി ആരംഭിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ രണ്ടു കല്പം ചേർന്നതാണ് ബ്രഹ്മാവിന്റെ ഒരു ദിവസം. മുന്നൂറ്റിയറുപത് ബ്രഹ്മദിവസം ചേർന്നാൽ ബ്രഹ്മാവിന്റെ ഒരു വർഷം. നൂറ്റിഇരുപത് ബ്രഹ്മവർഷമാണ് ബ്രഹ്മാവിന്റെ ആയുസ്സ്. അതായത് മുപ്പതുകോടി ഒമ്പതുലക്ഷത്തി പതിനേഴായിരത്തി മുന്നൂറ്റി എഴുപത്താറുകോടി മനുഷ്യവർഷം. നൂറ്റിയിരുപതാമത്തെ ബ്രഹ്മവർഷത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ മഹാപ്രളയം ഉണ്ടാവുകയും ബ്രഹ്മാവും ബ്രഹ്മാവിനോടൊപ്പം ഉണ്ടായ ദേവൻമാരും പ്രപഞ്ചവും നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. നൂറ്റിയിരുപതു ബ്രഹ്മവർഷം ശൂന്യമായി കിടന്നതിനുശേഷം മറ്റൊരു ബ്രഹ്മാവും ദേവൻമാരും പ്രപഞ്ചവും ജനിക്കുന്നു. ഇതാണ് പൊതുവിൽ ഹൈന്ദവമായ കാല-പ്രപഞ്ചസങ്കല്പം.

ഏറ്റവും അവസാനത്തെ മഹാപ്രളയം കഴിഞ്ഞ് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടന്നിട്ട് നാന്നൂറ്റി അമ്പത്തിമൂന്നു ചതുർയുഗങ്ങൾ കഴിഞ്ഞതായി വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഏഴാമത്തെ മന്വന്തരത്തിലെ ഇരുപത്തെട്ടാമത്തെ ചതുർയുഗത്തിലെ അവസാനയുഗമായ കലിയുഗത്തിലെ 5113-ാമത്തെ വർഷത്തിലാണ് നാമിപ്പോൾ ജീവിക്കുന്നത് എന്ന് കണക്കാക്കാം. അതായത് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടന്നിട്ട് ഏകദേശം ഇരുന്നൂറുകോടി വർഷങ്ങളായി എന്നർത്ഥം. കൃത്യമായി പറഞ്ഞാൽ 1961274887 വർഷം. സംശയമുണ്ടോ? എങ്കിൽ ഇതാ വൈദികമതത്തിന്റെ ആധികാരിക വക്താവായ മഹർഷി ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ വാക്കുകൾ: "നൂറ്റിതൊണ്ണൂറ്റാറുകോടി, കുറെ ലക്ഷം, കുറെ ആയിരം സംവത്സരങ്ങളാണ് ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിക്കുകയും വേദങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തതിനുശേഷം കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്." (സത്യാർത്ഥ പ്രകാശം, പുറം 356).

എല്ലാ പുരാതന നാഗരികതകളുടെയും ഉൽപത്തിവികാസലയങ്ങൾ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളത് നദീതീരങ്ങളിലാണ്. ഇന്ത്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രഭവകേന്ദ്രം സിന്ധു നദീതീരങ്ങളാണ്. കാലവർഷത്താലുള്ള വെള്ളപ്പൊക്കത്തിന്റെ സംഹാരതാണ്ഡവവും ജീവിതത്തിന്റെ പുനരാരംഭവവും സൈന്ധവ നദീതീരവാസികൾക്കും പരിചിതമായിരുന്നു. ഈ അനുഭവത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മമു

ദ്രകൾ പ്രളയത്തെയും കാലത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ഹൈന്ദവഭാവനകളിൽ കാണാം. ഇന്ത്യൻ പ്രളയകഥയ്ക്ക് ബാബിലോണിയൻ പ്രളയകഥയുമായുള്ള സാദൃശ്യം ഡി.ഡി. കൊസാംബിയെപ്പോലുള്ളവർ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ബാബിലോണിയ അടങ്ങുന്ന മെസോപൊട്ടേമിയൻ നാഗരികതയുമായി സിന്ധുതീരവാസികൾക്കു വംശീയവും സാംസ്കാരികവും വാണിജ്യപരവുമായ ബന്ധവും ഉണ്ടായിരുന്നുവല്ലോ.

പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങൾക്കും സസ്യലതാദികൾക്കും വാൾ, ഗൃഹം തുടങ്ങിയ മനുഷ്യനിർമ്മിതികൾക്കുംവരെ അധിഷ്ഠാനമായി ഓരോ ദേവതകളെ സങ്കല്പിക്കുന്നത് വൈദിക കാലത്തെ രീതിയായിരുന്നു. വരുണൻ സമുദ്രത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാന ദേവതയാണ്; സോമൻ സോമലതയുടെ; ഉഷസ്സ് പ്രഭാതത്തിന്റെ; മരുത്തുക്കൾ കൊടുങ്കാറ്റിന്റെ. സോമലതയിൽനിന്ന് നീരെടുക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന കല്ലുകൾ സോമപാനം ചെയ്യുന്നുവെന്ന് വേദങ്ങളിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ പുല്ലുകൾ മുറിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ "ഔഷധസ്വരൂപമായ തൃണമേ, നീ യജമാനനെ രക്ഷിക്കണം. അല്ലയോ ഖൾഗമേ നീ തൃണത്തെ ഹിംസിക്കരുത്" എന്ന മന്ത്രം ചൊല്ലാറുണ്ടത്രേ. ഇതേക്കുറിച്ച് യാസ്കനിരുക്തത്തെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് വി.കെ. നാരായണഭട്ടതിരി പറയുന്നു: "അചേതനമായ ഖൾഗത്തോടും പുല്ലിനോടും ഇപ്രകാരം പറയുന്നതിന്റെ താൽപര്യം ഈ വസ്തുക്കളുടെ അധിദേവതകളോട് ഇങ്ങനെ പ്രാർത്ഥിക്കുന്നു എന്നാണ്. അതിനാൽ കല്ലുകൾ സോമപാനം ചെയ്യുന്നു എന്നതിന്റെ താൽപര്യം, അതിന്റെ അധിദേവത സോമപാനം ചെയ്യുന്നു എന്നാകുന്നു." (വേദം ധർമ്മമൂലം, പുറം 33). ഈ ചിന്താഗതി എല്ലാ പ്രാചീന സമൂഹങ്ങളിലും ഉണ്ടായിരുന്ന സർവ്വാത്മവാദത്തിന്റെ (Animism) ഒരു രൂപമാണ്.

ഈ വൈദിക ദേവതാശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേണം വൈദിക ഋഷിമാരുടെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും ദേവൻമാരുടെയും ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യേണ്ടത്. ജലപ്രളയത്തിന്റെ തോതനുസരിച്ചാണ് ചരാചര പ്രപഞ്ചത്തിലെ നാശത്തിന്റെ തോത്. അങ്ങനെ നശിക്കുന്നവ സ്വാഭാവികമായും മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിലൂടെയും പുനഃസൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഓരോരോ പ്രളയത്തിലും ചില ദേവൻമാരും അവരോടൊപ്പമുണ്ടായ പ്രപഞ്ചവുമാണ് നശിക്കുന്നത് എന്ന സങ്കല്പത്തിനു അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്ന യുക്തിയും അതാണ്.

പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി സംബന്ധിച്ച് വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുകളിലും പുരാണങ്ങളിലും സ്മൃതികളിലും വ്യത്യസ്തമായ വിവരണങ്ങളാണുള്ളത്. വിരാട്പുരുഷനിൽനിന്നാണ് ഉള്ളതും ഉണ്ടാകാൻ പോകുന്നതുമായ ഈ ജഗത്തെല്ലാം ഉദ്ഭവിച്ചത് എന്നും വിരാട് പുരുഷൻ തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചമെന്നും നാരായണൻ എന്ന വൈദിക ഋഷി പറയുന്നു. (ഋ.വേ., X .90). പ്രജാപതി പുത്രനായ ഹിരണ്യഗർഭൻ എന്ന ഋഷി പറയുന്നു: "ഹിരണ്യഗർഭൻ എന്ന പ്രജാപതി പ്രപഞ്ചോൽപത്തിക്കുമുമ്പേ പരമാത്മാവിൽ ജനിച്ചു. ജനിച്ചയുടൻതന്നെ സർവ്വജഗത്തിനും നാഥനായി.... ആരാണോ ഭൂമിയുടെ സ്രഷ്ടാവായിരിക്കുന്നത്, ആരാണോ സത്വം നിറഞ്ഞ അപ്പുകളെ ഉത്പാദിപ്പിച്ചത്, ആ പ്രജാപതി നമ്മെ ദ്രോഹിക്കാതിരിക്കട്ടെ." (x.121).

ഈശ്വരൻ സ്വന്തം പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണോ ചെയ്തത്? അതോ അനാദികാലം മുതൽക്കേ നിലനിന്നുപോന്ന ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരശക്തി പ്രവർത്തിച്ചതിന്റെ ഫലമായിട്ടാണോ പ്രപഞ്ചമുണ്ടായത്? ഈ രണ്ടു വീക്ഷണങ്ങളും വൈദിക സൂക്തങ്ങളിൽ കാണാനുണ്ട് എന്നാണ് ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "നിർമ്മാണ പ്രക്രിയയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം പലേടത്തും പലതാണ്. മരാശാരി വീടുണ്ടാക്കുന്നതുപോലെ ചില ദേവൻമാർ ലോകം നിർമ്മിക്കുന്നതായി സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ഈ നിർമ്മാണത്തിനപേക്ഷിതമായ മരം എങ്ങനെ നേടി എന്ന ചോദ്യം ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ദ്യാവാപൃഥ്വികൾ ഏതുകൊണ്ടു നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടുവോ ആ മരം ബ്രഹ്മമാണെന്ന ഉത്തരം പിന്നീടൊരു ഘട്ടത്തിൽ നൽകപ്പെട്ടു. പ്രപഞ്ചം ആവശ്യകമായ വികാസമോ പരിണാമമോ ആണെന്ന സങ്കല്പവും ചിലേടത്ത് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചിലേടത്ത് പ്രപഞ്ചത്തെ ദേവൻമാർ യജ്ഞത്തിന്റെ ശക്തികൊണ്ട് സൃഷ്ടിക്കുന്നതായി പറയപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു." (ഭാരതീയ ദർശനം, പുറം 78).

പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി വിവരിക്കുന്ന ഋഗ്വേദസൂക്തമാണ് നാസദീയസൂക്തം (x.129). ഏഴു ശ്ലോകങ്ങളുള്ള ഒരു സൂക്തമാണത്. പരമേഷ്ഠി എന്ന പ്രജാപതിയാണ് അതിന്റെ ഋഷി; പരമാത്മാവ് അതിന്റെ ദേവതയും. ആ സൂക്തത്തെ ഒ.എം.സി. നാരായണൻ നമ്പൂതിരിപ്പാട് താഴെ പറയുന്ന രീതിയിൽ വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

"പ്രളയദശയിൽ ജഗത്തിന്റെ മൂലലക്ഷണമായ മുയലിൻ കൊമ്പുപോലെ ഇല്ലാത്തതായ അസത്ത് എന്ന ഭാവം ഉണ്ടായി

രുന്നില്ല. അതുപോലെ സത്തും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. സദ്രൂപമായ സത്വത്താൽ നിർവ്വചിക്കപ്പെടാവുന്ന പാരമാർത്ഥികമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആകാശത്തിൽനിന്ന് കീഴോട്ട് പാതാളം മുതൽ ഭൂമിവരെയുള്ള ലോകങ്ങളുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ആകാശത്തിൽനിന്ന് മേലോട്ട് ദ്യുലോകം തുടങ്ങി സത്യലോകമുൾപ്പെട്ട യാതൊന്നുണ്ടോ, അതും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ആവരണമെന്ന മറവേ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. മറവിനു തക്ക പ്രദേശം ഇല്ലാതിരുന്നതിനാൽ അതെവിടെ? ഒരു അനുഭോക്താവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. സുഖദു:ഖ സാക്ഷാത്കരണ ഭോഗവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അടുക്കാൻ വയ്യാത്തതും നില കിട്ടാത്ത ആഴമുള്ളതുമായ ജലമെവിടെ? (1).

അന്ന് മരണമുണ്ടായിരുന്നില്ല. മരണത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ അമരണത്വവും. പ്രാണികൾക്ക് അമരണമായ ചിരാവസ്ഥയും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. രാത്രിയുടെയും പകലിന്റെയും ജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നില്ല. കാലപ്രബോധമുണ്ടായിരുന്നില്ല. സൂര്യചന്ദ്രൻമാരുടെ അഭാവത്താൽ അവരെ സംബന്ധിച്ച മാസം, പക്ഷം, ഋതു, കൊല്ലം മുതലായ കാലഗണനെ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. ഉപാധിരഹിതമായ ബ്രഹ്മമൊന്നുമാത്രം, മായയോടുകൂടി ഒന്നുംചെയ്യാതെ, അപ്രമാണമായി ഇളകാതെ സ്ഥിതിചെയ്തു. ആ കാരണത്താൽ അന്യമായ യാതൊരു വസ്തുവും സൃഷ്ടിക്കുശേഷം കാണപ്പെടുന്ന ഭൂതാത്മകമായ ജഗത്തുമുണ്ടായിരുന്നില്ല (2).

സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ആത്മതത്ത്വം മൂടി, മായാപരമായ ഭാവരൂപാജ്ഞാതമായ ഇരുട്ടായിരുന്നു. രാവിരുട്ടുകൊണ്ട് എല്ലാ പദാർത്ഥവും മറയുന്നതുപോലെ, ആ ഇരുട്ടിനാൽ മറഞ്ഞ് നാമരൂപങ്ങൾ പ്രസ്പഷ്ടമറിയാതെ ഇക്കണ്ട ജഗത്തുമുഴുവൻ പാലും വെള്ളവും ചേരുമ്പോൾ വേർതിരിക്കാനാകാത്തവിധം ഇരുട്ടാൽ വേർതിരിച്ചറിയാത്ത മട്ടിലായിരുന്നു. ഉള്ളതും ഇല്ലാത്തതും തിരിച്ചറിയാൻ പാടില്ലാത്ത ഭാവരൂപാജ്ഞാനംകൊണ്ട് തികച്ചും മറഞ്ഞതും വിഭാഗിക്കാൻ വയ്യാത്ത മട്ടിൽ ഒന്നായിത്തീർന്നതുമായി യാതൊന്നു ഭവിച്ചുവോ, അത് ജഗൽസൃഷ്ടിയുടെ പര്യാലോചനാരൂപമായ തപസ്സിന്റെ, ധ്യാനത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യംകൊണ്ടാണ് ഉത്പന്നമായത് (3).

സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പുള്ള അവസ്ഥയിൽ പരമേശ്വരന്റെ മനസ്സിൽ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള ആഗ്രഹം ഉളവായി. അന്ത:കരണസംബന്ധിയായ വാസനാശേഷംകൊണ്ട് മായയിൽ ലയിച്ചത്, എല്ലാ പ്രാണികളുടെയും അന്ത:കരണത്തിൽ കൂടിനിന്ന് ഭാവിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിത്തായിത്തീർന്ന് കഴിഞ്ഞ കല്പങ്ങളിൽ പ്രാണികൾ ചെയ്ത യാതൊന്ന്, സൃഷ്ടിച്ച സമയത്ത് ബാക്കി

യുണ്ടോ അത് മൂത്ത് ഫലോന്മുഖമായി. അതാണ് ഫലദാതാവും കർമ്മാദ്ധ്യക്ഷനുമായ പരമേശ്വരന്റെ മനസ്സിൽ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ഇച്ഛയായി ഉളവായത്. അതുണ്ടായപ്പോഴാണ് അവിടുന്ന് സൃഷ്ടി കാര്യ പര്യാലോചനാപരമായ തപസ്സിനാൽ ജഗത്ത് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. കവിഞ്ഞുകാണുന്ന ഭൂതഭവിഷ്യദ്വർത്തമാനജ്ഞന്മാരായ യോഗികൾ അടക്കിയ ബുദ്ധിയാൽ പര്യാലോചിച്ച് ഇന്നുള്ള ഈ ജഗത്തിന്റെ ബന്ധകമായി, കാരണഭൂതമായിട്ടുള്ളത് കൽപാന്തരത്തിൽ പ്രാണികളനുഷ്ഠിച്ച കർമ്മസമൂഹമാണെന്ന് വിവേചിച്ചറിഞ്ഞു. (4)

ഈ അവിദ്യാകാമകർമ്മങ്ങളുടെ, ആകാശം മുതലായ ഭൂതജാതങ്ങളുടെ, സൃഷ്ടികളുടെ രശ്മി, പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടികളുടെ കിരണപ്രസരം, ഉദയാനന്തരം സൂര്യരശ്മികൾ ക്ഷണമാത്രംകൊണ്ട്, ജഗത്തുമുഴുവൻ വ്യാപിക്കുന്നതുപോലെ, ജഗത്തുമുഴുവൻ പരന്നു. ആ രശ്മി വിലങ്ങനെയോ നടുവേയോ ഭവിച്ചത്? താഴത്തോ ഭവിച്ചത് മുകളിലോ ഭവിച്ചത്? സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട വസ്തുക്കളിൽ ചിലവ മുൻകർമ്മമാകുന്ന വിത്തിന്റെ വിധാതാക്കളും കർത്താക്കളും ഭോക്താക്കളുമായ ജീവൻമാരായി. മറ്റു ചിലവ ആകാശാദികളായ മഹത്തുകളായ ഭോഗ്യങ്ങളായി. ഈ ഭോക്തൃഭോഗ്യങ്ങളുടെ മധ്യത്തിൽ അന്നം, ഭോഗ്യം താഴെയായി പിന്നീടുണ്ടായി. ഭോക്താവ് മേലെയായി ആദ്യമുണ്ടായി(5).

സൃഷ്ടിയുടെ തത്ത്വം ആരാണ് സത്യമായറിയുന്നത്? ആരാണ് ഈ ലോകത്തിൽ നല്ലപോലെ പറയുക? വിവിധ ഭൂതഭൗതിക ഭോക്തൃഭോഗ്യരൂപത്തിലുള്ള ഇക്കണ്ട ജഗത്ത് ഏത് ഉപാദാന കാരണത്തിൽനിന്നുളവായി? ഏതു നിമിത്ത ഹേതുവിൽ നിന്ന് എമ്പാടും പ്രാഭുർഭവിച്ചു? ഈ രണ്ടു സംഗതികളും വേണ്ടപോലെ ആരറിയുന്നു? വിസ്തരിച്ചുപറയാൻ ആർ ശക്തനാകുന്നു? സർവ്വജ്ഞൻമാരായ ദേവൻമാരും അറിയാത്തവരാകുന്നു. കാരണം ദേവൻമാർ ജഗത്തിന്റെ, ആകാശാദികളുടെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം ജനിച്ചവരാണ്. അവരല്ലാത്ത മനുഷ്യാദികൾക്ക് എന്തു കാരണത്താലാണ് ജഗത്തുണ്ടായതെന്ന് അറിയുമോ? (6).

പർവ്വതനദീസമുദ്രാദി രൂപങ്ങളിൽ വൈചിത്ര്യംപൂണ്ട സൃഷ്ടി ഉണ്ടായതായിരിക്കാം. സൃഷ്ടിച്ചത് ഈശ്വരനാണെങ്കിലും, അതിനെ ഒരു പുരുഷൻ ധരിക്കുന്നുണ്ടോ? ധരിക്കുന്നില്ലേ? ധരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ തന്നെയാവണം ധരിക്കുന്നത്, മറ്റാരുമല്ല. ഈ ജഗത്തിന്റെ അദ്ധ്യക്ഷൻ, നിയന്താവ് ആരോ, ഉത്കൃഷ്ടമായ നിരതിശയാനന്ദരൂപമായ, ദേശകാല വസ്തുക്കളാൽ വിഭജിക്കപ്പെടാത്ത ഈ ജഗത്തിനെ പ്രസിദ്ധമായി അവിടുന്ന് മാത്രമറിയുന്നു. മറ്റാരുമറിയുന്നില്ല". (7)

വേദങ്ങൾക്ക് ഏഴുതരത്തിലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് ഉള്ളത്. ഐതിഹാസികം, നൈരുക്തികം എന്നീ രണ്ടു വ്യാഖ്യാന സമ്പ്രദായങ്ങൾക്കാണ് കൂടുതൽ പ്രചാരമുള്ളത്. സായണനും മഹീധരനും ഐതിഹാസിക വ്യാഖ്യാതാക്കളാണ്. യാസ്കനും ദയാനന്ദസരസ്വതിയും അരവിന്ദഘോഷുമെല്ലാം നൈരുക്തിക പക്ഷക്കാരാണ്. നൈരുക്തികപക്ഷക്കാർ വേദസൂക്തങ്ങളെ പ്രതീകാത്മകമായാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. വ്യത്യസ്തരീതിയിലുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അർത്ഥഭേദത്തിന് ഇടയാക്കും. വള്ളത്തോളും മറ്റും സായണഭാഷ്യത്തെയാണ് പിന്തുടരുന്നത്. നാസദീയസൂക്തത്തിന്റെ ഒ.എം.സി. പരിഭാഷ വള്ളത്തോളിന്റേതിനേക്കാൾ വിശദവും വ്യക്തവുമാണ്. എങ്കിലും ഏറെക്കുറേ ഒരേ ആശയത്തെയാണ് അവ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നത്.

നാസദീയസൂക്തം മാത്രം വിവർത്തനംചെയ്ത് ചിലർ തങ്ങളുടെ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഉദ്ധരിച്ചുകണ്ടിട്ടുണ്ട്. ടി.നാരായണൻ നമ്പീശൻ വിവർത്തനംചെയ്ത ഡോക്ടർ എസ്.രാധാകൃഷ്ണന്റെ 'ഭാരതീയദർശന'ത്തിലും കെ.ദാമോദരന്റെ 'ഭാരതീയ ചിന്ത'യിലും പി.കേശവൻനായരുടെ 'പ്രപഞ്ചം', 'ഭൗതികത്തിനപ്പുറം' എന്നീ കൃതികളിലും അതു കാണാം. മാക്സ്മുള്ളറെപ്പോലുള്ളവരുടെ ഋഗ്വേദവിവർത്തനത്തിന്റെ ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്നുള്ള വിവർത്തനമാണ് ഈ കൃതികളിലെല്ലാം ഉള്ളത്. അതിന്റെ പരിമിതികൾ ഈ വിവർത്തനങ്ങളിൽ കാണുന്നുമുണ്ട്.

ഒന്നാമത്തെ ശ്ലോകം ആരംഭിക്കുന്നത് 'പ്രളയദശയിൽ' എന്ന പദത്തോടെയാണ്. എന്നാൽ ഇംഗ്ലീഷിൽനിന്നുള്ള വിവർത്തകരാകട്ടെ 'പ്രളയദശ' എന്നു പറയാതെ 'അന്ന്' എന്നു മാത്രം എഴുതുന്നു.

രണ്ടാമത്തെ ശ്ലോകത്തിലെ 'ഉപാധിരഹിതമായ ബ്രഹ്മമൊന്നുമാത്രം....' എന്നു തുടങ്ങുന്ന വരി 'ഏകമായ അത് സ്വന്തം ആന്തരികശക്തികൊണ്ട് വായുവില്ലാതെ ശ്വാസം കഴിച്ചു' എന്ന രീതിയിലാണ് നാരായണൻ നമ്പീശനും ദാമോദരനും കേശവൻനായരും വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്.

മൂന്നാമത്തെ ശ്ലോകം കെ.ദാമോദരൻ ഇങ്ങനെയാണ് തർജ്ജമ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്: "അന്ധകാരത്തിൽ ആവൃതമായ അന്ധകാരം. വേർതിരിക്കാനുള്ള അടയാളങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത അത് ജലമയമായിരുന്നു; അതിന്റെ ഉൽപത്തി അമൂർത്തമായ ശൂന്യതയാൽ ആവൃതമായിരുന്നു; സ്വന്തം മഹിമാവുകൊണ്ടും തപംകൊണ്ടും അതു സത്തായിത്തീർന്നു". പി.കേശവൻനായർ 'ജലമയം' എന്നതിനെ 'ജലം' എന്നാക്കുന്നു. "തമസ്സുണ്ടായിരുന്നു. ആദിയിൽ

ഇതെല്ലാം അപ്രകാശമായ സമുദ്രമായിരുന്നു. ബിജം ഉമികൊണ്ടു മൂടപ്പെട്ടുകിടന്നു. തപസ്സിന്റെ (ഊഷ്മാവിന്റെ) മഹിമാവുകൊണ്ട് ആ ഒന്ന് ജനിച്ചു" എന്നാണ് ടി.നാരായണൻ നമ്പീശന്റെ തർജ്ജമ.

നാലാമത്തെ ശ്ലോകത്തിന്റെ ദാമോദരൻ തർജ്ജമ ഇങ്ങനെയാണ്: "ആ ഏകത്തിൽ ആദ്യം കാമം പ്രവേശിച്ചു; പിന്നെ മനസ്സിൽനിന്ന് സർവ്വപ്രഥമമായി ബീജം ഉൽപന്നമായി. ഋഷികൾ ഹൃദയപരിശോധനയിലൂടെ ബുദ്ധിപൂർവ്വം ആലോചിച്ച് അസത്തിൽനിന്ന് സത്ത് കണ്ടെത്തി." പി.കേശവൻനായർ അവസാനത്തെ വരി ഒഴിവാക്കി ദാമോദരനെ പിന്തുടരുന്നു. നാരായണൻ നമ്പീശന്റെ വിവർത്തനം ഇങ്ങനെയാണ്: "കാമം അതിനെ ആദിയിൽ കീഴടക്കി. മനസ്സിൽനിന്നുണ്ടായ രേതസ്സായിരുന്നു ഈ കാമം. കവികൾ ഹൃദയങ്ങളിൽ അന്വേഷിച്ചു. ബുദ്ധിശക്തി കൊണ്ട് സത്തിന് അസത്തിലുള്ള ബന്ധത്തെ കണ്ടറിഞ്ഞു."

നാലാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ വള്ളത്തോളും ഒ.എം.സി.യും ഡോക്ടർ വെങ്ങാനൂർ ബാലകൃഷ്ണനനും പൂർവ്വ കല്പങ്ങളിൽ പ്രാണികളുടെ അന്തഃകരണത്തിൽ ശേഷിച്ച പുണ്യാപുണ്യകർമ്മങ്ങളാണ് ഈശ്വരന്റെ മനസ്സിൽ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹമായി ത്തീർന്നതെന്ന് വ്യക്തമായി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ നാരായണൻ നമ്പീശന്റെയും ദാമോദരന്റെയും കേശവൻനായരുടെയും തർജ്ജമകളിൽ അതു കാണുന്നില്ല.

അഞ്ചാമത്ത ശ്ലോകത്തിന്റെ നാരായണൻ നമ്പീശൻ വിവർത്തനം ഇങ്ങനെയാണ്: "ഇവയുടെ രശ്മി വിലങ്ങനെ വിതതമായിരിക്കുന്നു. അത് താഴെയായിരുന്നുവോ? അതോ മുകളിലായിരുന്നുവോ? രേതസ്സിനെ ധരിച്ചവർ ഉണ്ടായിരുന്നു. മഹിമാവുകൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. താഴെ സ്വധ (സ്വശക്തി) ഉണ്ടായിരുന്നു. മേലെ പ്രയതി (ഇച്ഛാശക്തി) ഉണ്ടായിരുന്നു." ദാമോദരൻ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നത്, "അവരുടെ രശ്മികൾ അന്ധകാരത്തെ ഭേദിച്ചുകൊണ്ട് വെളിച്ചം പരത്തി. പക്ഷെ, ഏകമായ അത് മുകളിലായിരുന്നുവോ അതോ താഴെയോ? അതോ മുമ്പിലോ?" എന്നാണ്. കേശവൻനായർ ആ ശ്ലോകത്തെ പൂർണ്ണമായി ഒഴിവാക്കി.

ഏഴാമത്തെ ശ്ലോകത്തിന്റെ ഒ.എം.സി.യുടെയും ബാലകൃഷ്ണന്റെയും വിവർത്തനത്തിന്റെ ആശയം സമാനമാണ്. എന്നാൽ, വള്ളത്തോൾ, നാരായണൻ നമ്പീശൻ, ദാമോദരൻ, കേശവൻനായർ എന്നിവരുടെ വിവർത്തനം അതിൽനിന്ന് കുറച്ചു വ്യത്യസ്തമാണ്. വള്ളത്തോളിന്റെ വിവർത്തനം ഇങ്ങനെയാണ്: "ഈ വിചിത്രസൃഷ്ടി ആരിൽനിന്നോ, അദ്ദേഹം (പരമേശ്വരൻ;

അവിടേയ്ക്കുതന്നെയും അറിഞ്ഞുകൂടാ എന്നു വരാം - വ്യാഖ്യാ: സി.ഗോവിന്ദക്കുറുപ്പ്) സൃഷ്ടിച്ചുവോ, ഇല്ലയോ ആവോ! ആർ. ഇതിന്റെ അധീശനായി പരമവ്യോമത്തിൽ വാഴുന്നുവോ, അദ്ദേഹം അറിയും; അഥവാ അറിയില്ല!''

ഋഗ്വേദത്തിലെ നാസദീയസൂക്തത്തെ "പ്രാചീനാര്യൻമാരുടെ ധീരവും അദമ്യവുമായ സത്യാന്വേഷണതൃഷ്ണയുടെ മകുടോദാഹരണ''മായി ആദ്ധ്യാത്മികവാദികളും ഭൗതികവാദികളും മാർക്സിസ്റ്റുകളും യുക്തിവാദികളും ശാസ്ത്രവേദാന്തികളും ഒരുപോലെ പ്രശംസിക്കുന്നുണ്ട്. സൂക്തത്തെ പൊതുവിലും, ആറാമത്തെയും ഏഴാമത്തെയും ശ്ലോകങ്ങളെ പ്രത്യേകിച്ചും തെറ്റായി മനസ്സിലാക്കിയതിന്റെ ഫലമാണ് ഈ പ്രശംസയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനം. ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവിന്റെ ഉള്ളടക്കമാണ് സത്യം. നിരന്തരമായ സത്യാന്വേഷണം ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ശാസ്ത്രത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ദർശനത്തിന്റെയും പ്രകൃതമാണ്. മതങ്ങളും ഈശ്വരമീമാംസയും സത്യാന്വേഷണത്തിന്റെ അവസാനത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വേദങ്ങളുടെ സമീപനം മതാത്മകവും ഈശ്വരമീമാംസാപരവുമാണ്.

ഈ സൂക്തത്തെ ഡോക്ടർ സി.കുഞ്ഞൻരാജ ഇങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്: ''ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽനിന്ന് വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന ഒരാത്മാവിന്റെ യാതൊരു സൂചനയും ഇവിടെ കാണുന്നില്ല. നാം കാണുന്നത് അനന്തത മാത്രമാണ്. ആ അനന്തത ഐഹികജഗത്തിലെ ഭൗതികവസ്തുക്കളായും ക്രിയാശക്തികളായും രൂപപ്പെടുന്നു. ജീവശക്തി ഒരു കേവല യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയ്ക്ക് അതിലടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. നിരീശ്വരവാദം ഇവിടെ പ്രകടമാണ്. സംഖ്യദർശനത്തിലെ നിരീശ്വരവാദമാണിത്. ലോകത്തിന്റെ ഗതിക്രമത്തിൽ ഒരു സ്രഷ്ടാവില്ല. ഏതോ അനന്തയ്ക്കുള്ളിൽനിന്നാണ് ജീവപരിണാമം സംഭവിക്കുന്നത്. ആ അനന്തയിൽ ജീവന്റെ ശക്തികൾ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. മാറ്റങ്ങളോടും ചലനങ്ങളോടും കൂടിയ ലോകപരിണാമ പ്രക്രിയ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു''.

കുഞ്ഞൻരാജയുടെ അഭിപ്രായത്തോട് യോജിച്ചുകൊണ്ട് കെ.ദാമോദരൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു: "അതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ല. ആ ഒന്ന് അനേകമായി പരിണമിച്ചത് പുറമേനിന്നുള്ള ഏതെങ്കിലും ശക്തിയുടെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടല്ല. ഒന്ന് അനേകമാകുക എന്നത് ആ ഒന്നിന്റെ സഹജമായ സ്വഭാവമാണ്. ചലനവും മാറ്റവും അപാരമായ ആ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിന്റെ അവി

ദാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. സൃഷ്ടിയും സൃഷ്ടികർത്താവുമില്ല. ദൈവങ്ങളുടെ യാതൊരാവശ്യവുമില്ല. ആരംഭത്തിൽ യാതൊരു ദൈവവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നാമരൂപങ്ങളോടും വൈവിദ്ധ്യങ്ങളോടും കൂടിയ പ്രപഞ്ചം ആവിർഭവിച്ചതിനുശേഷമാണ് ദൈവങ്ങളുണ്ടായത്. അപ്പോൾ ഭൂമിയും സ്ഥാവരജംഗമരൂപങ്ങളിലുള്ള സർവ്വചരാചരങ്ങളും പരിണമിച്ചുണ്ടായത് ഏതു വിധത്തിലാണ്? ആർക്കറിയാം?" (ഭാരതീയചിന്ത, പുറം 56).

ദാമോദരന്റെ വിവർത്തനത്തെയും അഭിപ്രായത്തെയും പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് പി.കേശവൻനായർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: "ആധുനിക പ്രപഞ്ചശാസ്ത്രവും വേദങ്ങളിൽ പ്രഥമവും പ്രധാനവുമായ ഋഗ്വേദവും പ്രപഞ്ചത്തിനൊരു സ്രഷ്ടാവുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഉൽപത്തിഗീതത്തിൽ സ്ഥലകാലങ്ങളുടെ ഉൽപത്തി വിവരിക്കുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ ഉൽപത്തിഗീതത്തിന് ആധുനിക പ്രപഞ്ചോൽപത്തി സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി അദ്ഭുതകരമായ സാദൃശ്യമുണ്ട്" (ഭൗതികത്തിനപ്പുറം, പുറം 17).

എന്നാൽ, അദ്ഭുതകരമായ സാദൃശ്യങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണെന്ന് വിശദീകരിക്കാനൊന്നും കേശവൻനായർ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. അതിനുകാരണം സാദൃശ്യങ്ങളൊന്നും ഇല്ല എന്നതാണ്. ശാസ്ത്രവേദാന്തിയാകുന്നതിനുമുമ്പ്, മാർക്സിസ്റ്റായിരുന്ന കാലത്തെഴുതിയ "പ്രപഞ്ചം" എന്ന കൃതിയിൽ (1999) നാസദീയസൂക്തത്തിലെ ചില ഭാഗങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "ഭാരതീയ ഋഷിമാർ പ്രപഞ്ചം എന്ന അദ്ഭുത പ്രതിഭാസത്തിന്റെ ഉദ്ഭവമോ വികാസമോ പരിണാമമോ ഒന്നും ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നില്ല. വേദം പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെ അലങ്കാരപകിട്ടോടെ വർണ്ണിക്കുകയാണ്." (പുറം 180). ഇതെഴുതിരണ്ടുകൊല്ലം കഴിഞ്ഞതിനുശേഷമാണ് ഫ്രിജോഫ്കാപ്രയെയും, ഇ.സി.ജി. സുദർശനനെയും മറ്റും പോലെ പി.കേശവൻനായരും വേദോപനിഷത്തുകളിൽനിന്ന് ശാസ്ത്രത്തെ അരിച്ചെടുക്കാൻ ആരംഭിച്ചത്. 'ഭൗതികത്തിനപ്പുറം" (2001) എന്ന കൃതിയിലെ നാസദീയസൂക്തത്തിന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽ അദ്ദേഹം ചില ശ്ലോകങ്ങൾ ഒഴിവാക്കുകയും തന്റേതായ രീതിയിൽ ചില ശ്ലോകങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർത്തതായും കാണുന്നു. മാർക്സിസ്റ്റുകളെപ്പോലെ ശാസ്ത്രവേദാന്തികൾക്കും ലക്ഷ്യമാണ് പ്രധാനം; മാർഗ്ഗത്തിന്റെ നൈതികത പ്രശ്നമല്ല!

പ്രപഞ്ചസ്രഷ്ടാവായി ഒരു അലൗകികശക്തിയെ, ഈശ്വരനെ വേദം അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്ന വാദം ശുദ്ധ അസംബന്ധ

മാണ്; വസ്തുതകൾക്കു നിരക്കാത്ത ദുർവ്യാഖ്യാനമാണ്. സൂക്തത്തിൽ പലയിടത്തും അസത്ത്, അത്, ഏകം, പരമേശ്വരൻ, ബ്രഹ്മം എന്നൊക്കെ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. നാലാമത്തെയും ഏഴാമത്തെയും ശ്ലോകത്തിൽ ഈശ്വരനാണ് പ്രപഞ്ചസ്രഷ്ടാവ് എന്ന് അർത്ഥശങ്കയ്ക്കിടയില്ലാതെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ആറാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ ദേവൻമാർ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം ജനിച്ചവരാണെന്ന പരാമർശമായിരിക്കാം നിരീശ്വരവാദപരമായ ദുർവ്യാഖ്യാനത്തിന് ഇടയാക്കിയത്. ഭാരതീയമായ ദേവതാ ശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയില്ലായ്മയാണ് അതിനടിസ്ഥാനം. ദേവതാശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് അന്യത്ര വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഭാരതീയമായ ദേവതാശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചിന്തിക്കുമ്പോൾ, ദേവൻമാർ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം ഉണ്ടായതാണെന്ന ഋഷിയുടെ പരാമർശത്തിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമാകും.

അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ച ഈശ്വരൻ, അതിനെ ധരിക്കുന്നുണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ ഋഷി ചെറിയ സന്ദേഹം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ആരെങ്കിലും ധരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അത് ഈശ്വരൻ തന്നെയാണെന്ന് ഋഷി ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്. ഈ ശ്ലോകത്തെ ഒ.എം.സി.യും ബാലകൃഷ്ണനും ഒഴിച്ച്, വള്ളത്തോളടക്കമുള്ളവർ "പ്രപഞ്ചത്തെ ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിച്ചുവോ ഇല്ലയോ?" എന്ന രീതിയിലാണ് വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഈശ്വരനാണ് പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിച്ചതെങ്കിൽ ഈശ്വരനു കല്പിക്കപ്പെടുന്ന പരിപൂർണ്ണത്വം എന്ന ഗുണം ഇല്ലാതാകും. ഈ പ്രശ്നത്തെ മറികടക്കാനാണ് പിൽക്കാല ചിന്തകൻമാർ സൃഷ്ടിക്കാധാരമായ തത്ത്വത്തെ മായ എന്നു വിളിച്ചത്. അതാകട്ടെ ദ്വൈതവാദം എന്ന മറ്റൊരു കുഴപ്പത്തിലാണ് കലാശിച്ചത്.

പ്രപഞ്ചത്തെക്കുറിച്ച് ഇന്നുള്ള ധാരണയല്ല വൈദിക-ഔപനിഷദിക ഋഷിമാർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നത്. അവരുടെ പ്രപഞ്ചസങ്കല്പം വളരെ പരിമിതവൃത്തത്തിൽ ഒതുങ്ങുന്നതായിരുന്നു. അവരെ സംബന്ധിച്ച് ഭൂമി എന്നത് താഴത്തെ ഒരു പരന്ന പ്രതലം മാത്രമാണ്. ആകാശത്തെയും പർവ്വതങ്ങളെയും സമുദ്രങ്ങളെയും നദികളെയും മറ്റും ഭൂമിയിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായാണ് അവർ വ്യവഹരിക്കുന്നത്.

ഋഗ്വേദത്തിൽനിന്ന് കുറച്ചു വ്യത്യസ്തമായാണ് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി പറയുന്നത്. അതിൽ ഒരിടത്ത് പറയുന്നു: "ഈ ജഗത്ത് ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ്

അസത്തുതന്നെയായിരുന്നു. അത് സത്തായി ഭവിച്ചു. അത് വളർന്നു. അത് ഒരു അണ്ഡമായിത്തീർന്നു. അത് ഒരു സംവത്സരക്കാലം അങ്ങനെത്തന്നെ കിടന്നു. പിന്നീടത് പൊട്ടി. അതിന്റെ രണ്ടു തോടുകൾ രജതവും സ്വർണ്ണവുമായിത്തീർന്നു. ആ രണ്ടു കപാലങ്ങളിൽ വെള്ളിയായിത്തീർന്ന താഴത്തെ കപാലം ഈ ഭൂമിയാകുന്നു. സുവർണ്ണമായിത്തീർന്ന കപാലം ദ്യോവാകുന്നു. അണ്ഡം രണ്ടായി പിളർന്നപ്പോൾ ഉള്ളിലുണ്ടായിരുന്ന സ്ഥൂലമായ ആവരണം പർവ്വതങ്ങളായി. സൂക്ഷ്മമായ ആവരണം മേഘങ്ങളും മഞ്ഞുമായിത്തീർന്നു. ജനിച്ച ഗർഭത്തിന്റെ ദേഹത്തിലുള്ള ഞരമ്പുകൾ നദികളായിത്തീർന്നു. ആ ഗർഭത്തിന്റെ വയറ്റിന്റെ അടിഭാഗത്തിലുള്ള വെള്ളമാണ് സമുദ്രമായിത്തീർന്നത്. ആ അണ്ഡത്തിൽനിന്ന് ഗർഭരൂപത്തിൽ ജനിച്ചതാണ് ആ ആദിത്യൻ". (3.19.1-3)

ഉപനിഷത്തുകളിൽ അസത്ത് എന്നതിന് ഇല്ലായ്മ എന്നും, സത്തിന് ഉണ്മ എന്നും അർത്ഥം കല്പിച്ചു കാണുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽനിന്ന് ഒന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെ? അത് യുക്തിക്കും പ്രമാണത്തിനും നിരക്കുന്നതാണോ? കാരണത്തിന്റെ ഗുണങ്ങൾ കാര്യത്തിലും ഉണ്ടാകും. ആ നിലയ്ക്ക് അസത്തിൽനിന്ന് എങ്ങനെയാണ് സത്തുണ്ടാകുക? ഈ വക കാര്യങ്ങൾ ചില ഉപനിഷദ് ചിന്തകരെ അലട്ടുകയുണ്ടായി. അത് ഉദ്ദാലക ആരുണിയുടെ വാക്കുകളിൽ കാണാം. അദ്ദേഹം മകനായ ശ്വേതകേതുവിനോടു പറയുന്നു:

"അല്ലയോ സൗമ്യ, വൈവിധ്യത്തോടുകൂടി കാണുന്ന ഈ ജഗത്ത് ആദ്യത്തിൽ ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ സത്തുമാത്രമായിരുന്നു. ഈ വിഷയത്തിൽ ചിലർ പറയുന്നു: "വൈവിധ്യത്തോടുകൂടി കാണുന്ന ഈ ജഗത്ത് ആദ്യത്തിൽ ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ അസത്തുമാത്രമായിരുന്നു. ആ അസത്തിൽനിന്നാണ് ഈ സത്തുണ്ടായത്" എന്ന്.

അല്ലയോ സൗമ്യ, ഏതു യുക്തി അനുസരിച്ചാണ് ഇങ്ങനെ സംഭവിക്കുക? എങ്ങനെയാണ് അസത്തിൽനിന്ന് സത്തുണ്ടാകുക? എന്നാൽ സൗമ്യ, ഇത് ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ് ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ സത്തുതന്നെയായിരുന്നു എന്ന് ആരുണി പറഞ്ഞു.

അത് സങ്കല്പിച്ചു: "എനിക്ക് പലതാകണം, പല രൂപത്തിലും ജനിക്കണം" എന്ന്. (ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത്, 6.2.1-3).

വേദസൂക്തത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ അസത്ത് എന്ന പദത്തെ ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ അമേയത, നിസ്സീമം എന്നൊക്കെയാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്; സത്തിനെ പ്രപഞ്ചശക്തി, സീമിതം എന്നും. വള്ളത്തോൾ അസത്തിനെ ബ്രഹ്മമെന്നും, സത്തിനെ

ദേവാദിജഗത്തെന്നും പറയുന്നു. വേദവ്യാഖ്യാതാക്കളിൽനിന്ന് ഉപനിഷദ് വ്യാഖ്യാതാക്കളിലെത്തുമ്പോൾ അർത്ഥം പരസ്പരം മാറുന്നു. ഉപനിഷദ് വ്യാഖ്യാതാവായ മൃഡാനന്ദസ്വാമി സത്തിന് ഉൺമയെന്നും അസത്തിന് ഇല്ലായ്മയെന്നുമാണ് അർത്ഥം കല്പിക്കുന്നത്.

വേദങ്ങളിലും ഉപനിഷത്തുകളിലുമുള്ള വ്യത്യസ്ത അഭിപ്രായങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ച് വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമം മനുസ്മൃതിയിൽ (ബി.സി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ട്) കാണാം. മനുസ്മൃതിയിൽ പറയുന്നു: "പരമാത്മാവ് സകലജീവൻമാരുടെയും ആസ്ഥാനമായ തന്റെ ശരീരത്തിൽ നിന്നും പലവിധത്തിലുള്ള പ്രജകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിന് വിചാരിച്ചു. ബ്രഹ്മാണ്ഡസൃഷ്ടിക്കുമുമ്പായി ജലം നിർമ്മിച്ചു. അതിൽ തന്റെ ശക്തിരൂപമായ ഒരു ബീജം വിതച്ചു. ഇങ്ങനെയുള്ള ബീജം സർവ്വേശ്വരന്റെ ഇച്ഛ കൊണ്ട് സുവർണ്ണനിറമായ ഒരു അണ്ഡമായിത്തീർന്നു. ആ അണ്ഡത്തിൽ പ്രാഗ്ജന്മത്തിൽ ബ്രഹ്മപദത്തിനർഹമായ തപസ്സുചെയ്ത ഒരു ജീവനെ ബ്രഹ്മാവായി സൃഷ്ടിച്ച് ആ ബ്രഹ്മാവിൽ അന്തര്യാമിയായി പ്രവേശിച്ചു. ആ ബ്രഹ്മാവ് സർവ്വലോക പിതാമഹനാണെന്നു പറയുന്നു. ജലത്തെ നരൻ എന്നു പേരോടുകൂടിയ പരമാത്മാവു സൃഷ്ടിച്ചതുകൊണ്ട് അതിനു 'നാരം' എന്നു പേരുണ്ടായി. പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണനായും അശരീരനായും അഴിവില്ലാത്തവനായും വേദാന്തവേദ്യനാകയാൽ സത്തെന്നും, ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളാൽ അവേദ്യനാകകൊണ്ട് അസത്തെന്നും പറയുന്ന സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവനായിരിക്കുന്ന ആ പരമാത്മാവ് ആദ്യം സൃഷ്ടിച്ച ജീവനെ ബ്രഹ്മാവെന്നു പറയുന്നു. ഈ അണ്ഡത്തിൽ ബ്രഹ്മാവ് ഒരു ബ്രഹ്മവർഷം വസിച്ചതിനുശേഷം തന്റെ ആത്മാവുകൊണ്ട് ഈ അണ്ഡം രണ്ടായിത്തീരട്ടെ എന്നു വിചാരിച്ചു. ആ രണ്ടു ഖണ്ഡങ്ങളിൽ ഉപരിഖണ്ഡത്തിൽ സ്വർഗ്ഗവും അധോഖണ്ഡത്തിൽ ഭൂമിയും മദ്ധ്യേ ആകാശവും എട്ടു ദിക്കുകളും സമുദ്രവും സൃഷ്ടിച്ചു." (1.8-13)

ഇതാണ് പ്രപഞ്ചത്തെയും പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെയും സംബന്ധിച്ച ഹൈന്ദവമായ കാഴ്ചപ്പാട്. ഇതിന് ആധുനിക ശാസ്ത്രീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി ഒരു സാദൃശ്യവും ഇല്ല. മഹാപ്രളയത്തിൽനിന്നാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടി എന്നതാണ് ഹൈന്ദവസങ്കല്പം. ശാസ്ത്രമാകട്ടെ മഹാവിസ്ഫോടനത്തിൽ നിന്നാണ് പ്രപഞ്ചോൽപത്തി എന്നു കരുതുന്നു. മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ സന്ദർഭത്തിൽനിന്ന് വാക്കുകളും വാചകങ്ങളും അടർത്തി

എടുത്ത് ദുർവ്യാഖ്യാനിച്ച് അവയ്ക്ക് ശാസ്ത്രപരിവേഷം നൽകുന്നത് ബുദ്ധിപരമായ സത്യസന്ധതയില്ലായ്മയാണ്. അതാകട്ടെ, ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസം ഇന്ത്യാക്കാരിൽ സൃഷ്ടിച്ച അപകർഷതാബോധത്തിന്റെ സന്തതിയുമാണ്. എട്ടുകാലി മമ്മൂഞ്ഞിന്റെ ഈ വിചാര മാതൃകയിൽനിന്ന് വിമോചിതരാകാതെ ഇന്ത്യക്കാർക്ക് വൈജ്ഞാനിക മണ്ഡലത്തിന് മൗലികമായ ഒരു സംഭാവനയും നൽകാൻ കഴിയില്ല.

മഹാവിസ്ഫോടനവും പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയും

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലാണ് പ്രപഞ്ച വിജ്ഞാ നീയം (Cosmology) എന്ന ശാസ്ത്രശാഖ ആവിർഭവിക്കുന്നത്. സൈദ്ധാന്തിക ഭൗതികത്തിന്റെയും ജ്യോതിർഭൗതികത്തിന്റെയും വികാസമാണ് അതിനു കളമൊരുക്കിയത്. അതോടൊപ്പമാണ് പ്രപഞ്ചോൽപ്പത്തിയെ സംബന്ധിച്ച ശാസ്ത്രീയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. കഴിഞ്ഞ ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലെ ഗവേഷണങ്ങൾ ഇതു സംബന്ധിച്ച് പല നിർണ്ണായക വിവരങ്ങളും കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും, പല സമസ്യകളും പരിഹരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല.

പ്രപഞ്ചോൽപത്തി സംബന്ധിച്ച് പ്രധാനമായും രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് രൂപംകൊണ്ടത്. ആദ്യം രൂപംകൊണ്ടത് മഹാവിസ്ഫോടന (Big Bang) സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രാഥമിക രൂപമാണ്. പിന്നീടാണ് (1948) സ്ഥിരസ്ഥിതിസിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്.

ഫ്രെഡ് ഹോയിൽ, ഹെർമൻ ബോണ്ടി, തോമസ് ഗോൾഡ് എന്നിവരാണ് സ്ഥിരസ്ഥിതി സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആവിഷ്കർത്താക്കൾ. മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ടാണ് സ്ഥിരസ്ഥിതി സിദ്ധാന്തം രൂപംകൊണ്ടത്. പ്രപഞ്ചത്തിന് ആരംഭമോ അവസാനമോ ഇല്ലെന്നും, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഘടന മാറ്റമില്ലാതെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെന്നും അവർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. പ്രപഞ്ചം വികസിക്കുന്നില്ലെന്നും, ഗാലക്സികൾക്കു സ്ഥാനീയമായ ചലനം മാത്രമേ സംഭവിക്കുന്നുള്ളുവെന്നും അവർ വാദിച്ചു. മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ കേന്ദ്ര ആശയമായിരുന്ന വൈചിത്ര്യം (Singularity) എന്ന പരികല്പനയേയും അവർ തള്ളിക്കളഞ്ഞു. സ്ഥിരസ്ഥിതി സിദ്ധാന്തത്തിനനുകൂലമായി ഗൗരവമുള്ള വാദമുഖങ്ങൾ അവർ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തിന് അനുകൂലമായി നിരീക്ഷണത്തെളിവുകൾ ധാരാളം ലഭ്യമായതോടെ സ്ഥിര

സ്ഥിതി സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടു.

1960 കളുടെ മധ്യം മുതൽ മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തിനാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കിടയിൽ സ്വാധീനമുള്ളത്. 1951-ൽ കത്തോലിക്കാസഭ മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തെ ഔപചാരികമായി അംഗീകരിക്കുകയുണ്ടായി. കത്തോലിക്കാസഭയുടെ അംഗീകാരം ദൈവനിഷേധികളായ പലരേയും സ്ഥിരസ്ഥിതി സിദ്ധാന്തത്തിലേക്ക് കുറച്ചുകാലത്തേക്കെങ്കിലും അടുപ്പിച്ചതായി സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിംഗ് പറയുന്നു.

സ്ഥിരസ്ഥി സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആവിഷ്കർത്താക്കളിലൊരാളും മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വിമർശകരിലൊരാളുമായിരുന്ന ഫ്രെഡ് ഹോയിലാണ് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് ആ പേരു നൽകിയത്. ഹോയിൽ ഈ പേരു നൽകിയത് പരിഹാസപൂർവ്വമാണെന്ന ഒരു അഭിപ്രായം ശാസ്ത്രവൃത്തങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് - അദ്ദേഹം അതു നിഷേധിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും.

മഹാവിസ്ഫോടനസിദ്ധാന്തം എന്നു പിൽക്കാലത്ത് പ്രസിദ്ധമായ സിദ്ധാന്തം ആദ്യമായി (1927) അവതരിപ്പിച്ചത് ബെൽജിയത്തിൽ ജനിച്ച ഒരു റോമൻ കത്തോലിക്കാ പുരോഹിതനായ ജോർജ്ജസ് ലമാത്രെ ആയിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലും പണ്ഡിതനായിരുന്നു. "ആദിമാണുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരികല്പന" എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പേര്. ഐൻസ്റ്റൈന്റെ സാമാന്യ ആപേക്ഷികതാസിദ്ധാന്തവും വില്യം ഡിസിറ്ററുടെയും മറ്റും പരികല്പനകളുമായിരുന്നു ലമാത്രെക്കു തന്റെ സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിക്കാൻ പ്രേരണയായത്.

പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങളും ഊർജ്ജവും ഭാവനയ്ക്കതീതമായ വിധത്തിൽ സംഘനിച്ച് രൂപംകൊണ്ട ആദിമാണു (Primordial Atom) വിന്റെ സ്ഫോടനഫലമായാണ് ഇക്കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം രൂപംകൊണ്ടത് എന്നാണ് അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടത്. ലമാത്രെയുടെ സിദ്ധാന്തത്തിന് പോരായ്മകളുണ്ടായിരുന്നു. ഹൈഡ്രജന്റെയും ഹീലിയത്തിന്റെയും ഘനമൂലകങ്ങളുടേയും ഉൽപ്പത്തിയും അളവും സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നങ്ങളായിരുന്നു പ്രധാനം. പ്രപഞ്ചദ്രവ്യത്തിന്റെ തൊണ്ണൂറു ശതമാനത്തോളം ഹൈഡ്രജനും പത്തുശതമാനത്തോളം ഹീലിയവുമാണ്. മറ്റു മൂലകങ്ങൾ ഒരു ശതമാനത്തിൽ താഴെ മാത്രമാണുള്ളത്. ഇത് വിശദീകരിക്കാൻ ലമാത്രെയുടെ സിദ്ധാന്തത്തിനു കഴിഞ്ഞില്ല. പിൽക്കാലത്ത്, 1940കളിൽ ജോർജ്ജ് ഗാമോവ് ജ്യോതിർഭൗതികത്തിന്റെ കണ്ടെത്തലുകളുടെയും ഐൻസ്റ്റീൻ - ഫ്രീഡ്മാൻ

സമവാക്യങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഈ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കുകയുണ്ടായി.

ആദിമാണുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള പരികല്പന സൈദ്ധാന്തിക ഭൗതികത്തിന്റെ വികാസത്തോടെ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മവും സങ്കീർണ്ണവും ആയിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. പ്ലാങ്ക് കണിക എന്ന പരികല്പനയിൽ അത് എത്തിനിൽക്കുന്നു. അതിനെ ദൈവികവൽക്കരിച്ച് പരബ്രഹ്മമെന്നും മറ്റും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രീയമായ രീതിയല്ല. മഹാവിസ്ഫോടനവേളയിൽ ഒരുതരം ന്യൂക്ലിയ കണികാ കുഴമ്പായിരുന്നു ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്നു കരുതപ്പെടുന്നു. ആറ്റങ്ങളും തന്മാത്രകളും അടങ്ങിയ ദ്രവ്യമായിരുന്നില്ല അത്. ആറ്റങ്ങളുടെ ഘടകകണികകളുടെ ഉപഘടകങ്ങളായിരുന്നു അവ. പിന്നീടാണ് പ്രോട്ടോണുകളും ഇലക്ട്രോണുകളും മറ്റുമായി വേർതിരിയുകയും, അവ ചേർന്ന് ആറ്റങ്ങളും തന്മാത്രകളും രൂപംകൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നത്.

വിദൂര ഗാലക്സികളുടെ വർണ്ണരാജി (Spectrum) കളുടെ പഠനം പ്രപഞ്ചോൽപത്തി ശാസ്ത്രത്തിന് പുതിയ മാനങ്ങൾ നൽകി. ഈ രംഗത്തെ ആദ്യപഥികനാണ് വെസ്റ്റോ മെൽവിൻ സ്ലൈഫർ. അരിസോണയിലെ ലോവൽ നക്ഷത്ര നിരീക്ഷണാലയത്തിലെ ഗവേഷകനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഡോപ്ലർ പ്രഭാവം പ്രകാശത്തിനും ബാധകമാണെന്നു തെളിയിച്ചു. നക്ഷത്രങ്ങളിൽനിന്നുവരുന്ന പ്രകാശത്തെ ഒരു പ്രിസത്തിലൂടെ കടത്തിവിട്ടാൽ ഒരു വർണ്ണരാജി ലഭിക്കും. നക്ഷത്രങ്ങളുടെ ചലനത്തിനനുസരിച്ച് വർണ്ണരാജിയിലെ പ്രകാശക്രമം മാറുന്നു. നക്ഷത്രം അടുത്തേക്കു വരുമ്പോൾ വർണ്ണരാജി നീലയിലേക്കു നീങ്ങിയാണ് കാണപ്പെടുക; അകലുമ്പോൾ അത് ചുവപ്പുഭാഗത്തേക്കു നീങ്ങും. ഭൂരിഭാഗം നക്ഷത്രങ്ങളുടെയും വർണ്ണരാജി ചുവപ്പുഭാഗത്തേക്കു നീങ്ങിയിരിക്കുന്നതായി സ്ലൈഫർ നിരീക്ഷിച്ചു. ഇത് ചുവപ്പുനീക്കം (Red Shift) എന്നാണ് അറിയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ സ്ലൈഫറുടെ നിഗമനങ്ങൾക്ക് അക്കാലത്ത് (1912) കാര്യമായ ശ്രദ്ധയാകർഷിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല.

മതാത്മകതയുടെ സ്വാധീനം നിമിത്തം ഐൻസ്റ്റൈന്റെ ക്ഷേത്ര സമീകരണങ്ങളിൽ പ്രപഞ്ച സ്ഥിരാങ്കം (Cosmological Constant) എന്ന ഒരു പരികല്പനയുണ്ടായിരുന്നു. ഐൻസ്റ്റീന്റെ പ്രാപഞ്ചിക സ്ഥിരാങ്കം ഒരചര പ്രപഞ്ചത്തെയാണ് സങ്കല്പിക്കുന്നത്. 1922-ൽ റഷ്യൻ ഭൗതികശാസ്ത്രജ്ഞനായ അലക്സാണ്ടർ ഫ്രീഡ്മാൻ ഐൻസ്റ്റീന്റെ ക്ഷേത്രസമീകരണങ്ങളിൽനിന്ന്

പ്രാപഞ്ചിക സ്ഥിരാങ്കത്തെ ഒഴിവാക്കി വികസിക്കുന്ന ഒരു പ്രപഞ്ചമാതൃക അവതരിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. വെസ്റ്റോ സ്ലൈഫറെ പിന്തുടർന്ന് എഡ്വേർഡ് ഹബിൾ നടത്തിയ വാനനിരീക്ഷണങ്ങൾ വികസിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചം എന്ന ഫ്രീഡ്മാന്റെ സൈദ്ധാന്തിക നിഗമനത്തെ ശരിവെച്ചു. 1929ലാണ് ഹബിൾ ഗാലക്സികൾ നമ്മിൽ നിന്ന് അകന്നുപോയിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്ന് ചുവപ്പു നീക്കത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കണ്ടെത്തിയത്. അപ്പോഴേക്കും ഫ്രീഡ്മാൻ മരണമടഞ്ഞിരുന്നു. ഐൻസ്റ്റീൻ ഹബിളിനെ നേരിൽ കണ്ട് ഗാലക്സികളുടെ പലായനം എന്ന വസ്തുത ബോദ്ധ്യപ്പെട്ടതിനുശേഷം പ്രാപഞ്ചിക സ്ഥിരാങ്കത്തെ തന്റെ സമീകരണങ്ങളിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കുകയുണ്ടായി.

ഫ്രീഡ്മാന്റെ ശിഷ്യനായിരുന്നു റഷ്യയിൽ ജനിച്ച ജോർജ് ഗാമോവ്. അദ്ദേഹം 1940-ൽ ഫ്രീഡ്മാന്റെ വികസിക്കുന്ന പ്രപഞ്ചമാതൃകയെ അതിന്റെ യുക്തിസഹമായ പരിണതിയിലേക്ക് എത്തിച്ചു. ഗാലക്സികൾ അകലുന്നു എന്ന ആശയം മഹാവിസ്ഫോടനം എന്ന ആശയത്തിലേക്കു ഗാമോവിനെ നയിച്ചു. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വികാസത്തെ കാലത്തിലൂടെ പിന്നോട്ടു കൊണ്ടുപോവുകയാണെങ്കിൽ കാലത്തിന്റെ ഒരു ബിന്ദുവിൽ പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ ദ്രവ്യവും ഊർജ്ജവും തിങ്ങിനിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിലായിരിക്കും. അപ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാപ്തം പൂജ്യമായിരിക്കും. ആ അവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സാന്ദ്രതയും താപവും അനന്തമായിരിക്കും. സ്ഥലകാല വക്രതയും അനന്തമായിരിക്കും. അനന്തമായ സ്ഥലകാല വക്രതയിലെ ഒരു ബിന്ദുവിനെ ഏകത്വബിന്ദു, വൈചിത്ര്യം എന്നൊക്കെ വിളിക്കുന്നു. ഈ അവസ്ഥയിൽ ഭൗതികശാസ്ത്രത്തിലെ എല്ലാ സമീകരണങ്ങളും അപ്രസക്തമാകുന്നു. ഈ ബിന്ദുവിന്റെ വിസ്ഫോടനത്തിലൂടെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തി വികാസങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നതെന്ന് ഗാമോവ് സിദ്ധാന്തിച്ചു. മഹാവിസ്ഫോടനത്തിന്റെ ഫലമായി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ എല്ലാ ദിശകളിലും സൂക്ഷ്മതരംഗ പശ്ചാത്തല വികിരണം ഉണ്ടായിരിക്കുമെന്ന് ഗാമോവും സഹപ്രവർത്തകരായ റാൽഫ്ആൽഫറും റോബർട്ട് ഹെർമനും പ്രവചിക്കുകയുണ്ടായി. 1965-ൽ ആർണോ പെൻസിയാസും റോബർട്ട് വിൽസണും നടത്തിയ പരീക്ഷണങ്ങൾ ആ പ്രവചനം ശരിവെയ്ക്കുകയുണ്ടായി.

ഡ്യൂട്ടിരിയം, ഗാലക്സികളുടെ പ്രാഥമിക ഘടനയായ റേഡിയോ ഗാലക്സികൾ, ഗാലക്സികളുടെ പ്രാഗ്രൂപമായ

ജ്വലിക്കുന്ന വാതകങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ക്വേസറുകൾ (Quasi-stellar Radio Sources) എന്നിവയുടെ കണ്ടെത്തൽ മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

മഹാവിസ്ഫോടനം സംഭവിച്ചത്, അതായത് സാമാന്യ ഭാഷയിൽ, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആരംഭംകുറിച്ചത് എപ്പോഴാണ്? 1930–ൽ എഡ്വിൻ ഹബിളാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രായം തിട്ടപ്പെടുത്താൻ ആദ്യമായി ശ്രമിച്ചത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണക്കുകൂട്ടലിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രായം ഇരുന്നൂറുകോടി വർഷമാണെന്നാണ്. ആ കണക്കുകൂട്ടൽ തെറ്റായിരുന്നു. ഗാലക്സികളുടെ ചലനനിരക്കു സംബന്ധിച്ച ഹബിൾ സ്ഥിരാങ്കത്തിലെ പിഴവായിരുന്നു ഹബിളിന്റെ കണക്കുകൂട്ടലുകളെ തെറ്റിച്ചത്. ഏറ്റവും ആധുനികമായ ഉപകരണങ്ങളുടെയും മറ്റും സഹായത്തോടെ ഇപ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രായം 1370 കോടി വർഷമാണെന്ന് നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രാപഞ്ചിക പശ്ചാത്തല വികിരണത്തിലെ താപവ്യതിയാനത്തിന്റെയും ഗാലക്സികൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുടെയും അളവുകളുടെയും മറ്റും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രായം നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഇന്നു കാണുന്ന പ്രപഞ്ചം ഒറ്റയടിക്കല്ല രൂപംകൊണ്ടത്; കോടാനുകോടി വർഷങ്ങൾ നീണ്ടുനിന്ന ക്രമാനുഗതമായ വികാസത്തിലൂടെയാണ്. ആ പ്രക്രിയ ഇപ്പോഴും തുടരുന്നു. ഇന്നു പ്രപഞ്ചത്തിൽ കാണുന്ന നാലു അടിസ്ഥാനബലങ്ങളും ആദ്യം സമന്വിതരൂപത്തിലായിരുന്നു. ആദ്യം പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത് ഗുരുത്വാകർഷണബലമായിരുന്നു. പിന്നീട് അതിൽനിന്ന് വൈദ്യുത കാന്തികബലവും ശക്ത ആണവബലവും ദുർബല ആണവബലവും ക്രമേണ വേർതിരിഞ്ഞു. ആ സമയത്ത് പ്രോട്ടോണുകളുടെയും ന്യൂട്രോണുകളുടെയും മൗലികകണികകളായ ക്വാർക്കുകൾ ലെപ്റ്റോണുകളായും മറിച്ചും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിലായിരുന്നു. തുടർന്ന് ഫോട്ടോണുകളും പ്രോട്ടോണുകളും ഇലക്ട്രോണുകളും ന്യൂട്രോണുകളും രൂപംകൊണ്ടു. മഹാവിസ്ഫോടനത്തിനുശേഷം രണ്ടു മിനിറ്റും പതിനഞ്ചു സെക്കന്റും കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഹൈഡ്രജനും ഹീലിയവും അടങ്ങുന്ന വാതകം രൂപംകൊള്ളാൻ തുടങ്ങി. ആ സമയത്ത് പ്രപഞ്ചം അതിസാന്ദ്രവും അതിതപ്തവുമായ അവസ്ഥയിലായിരുന്നു. മഹാവിസ്ഫോടനത്തിന്റെ അവസാനഘട്ടത്തിലെ ഊഷ്മാവ് 4227 ഡിഗ്രി സെൽഷ്യസ് ആയിരുന്നെന്ന് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് ആറ്റങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. പത്തുകോടി

വർഷങ്ങൾ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഹൈഡ്രജന്റേയും ഹീലിയത്തിന്റേയും വാതകരൂപത്തിലുള്ള കറുത്ത കടൽ രൂപംകൊണ്ടു. അതോടൊപ്പം ഗാലക്സികളുടെ പൂർവ്വരൂപങ്ങളും. പിന്നീടുള്ള നൂറുകോടി വർഷങ്ങളുടെ പരിണാമത്തിലൂടെയാണ് ഗാലക്സികൾ രൂപംകൊണ്ടത്. നമ്മുടെ സൗരയൂഥം ആവിർഭവിച്ചത് ഏതാണ്ട് നാന്നൂറ്റി അറുപതുകോടി വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പാണെന്നാണ് കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്.

ജോർജ് ഗാമോവും മറ്റും ആവിഷ്കരിച്ച മഹാവിസ്ഫോടന സിദ്ധാന്തത്തിന് ചില പരിമിതികളുണ്ടായിരുന്നു. സമത, ചക്രവാളം, കാന്തിക ഏകധ്രുവം തുടങ്ങിയവ സംബന്ധിച്ച പ്രശ്നങ്ങളായിരുന്നു അവ. അത്തരം പ്രശ്നങ്ങളെ പരിഹരിക്കാനാണ് ദ്രുതവികാസസിദ്ധാന്തം (Inflation Theory) ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്. അമേരിക്കൻ ശാസ്ത്രജ്ഞനായ അലൻഗുത്താണ് ഈ സിദ്ധാന്തം ആവിഷ്കരിച്ചത്. മഹാവിസ്ഫോടനം കഴിഞ്ഞ് ആദ്യത്തെ സെക്കന്റിന്റെ ചെറിയൊരു അംശം മുതലുള്ള കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ദ്രുതവികാസ സിദ്ധാന്തം വിചിന്തനം ചെയ്യുന്നു. ആദ്യത്തെ സെക്കന്റിന്റെ വളരെ ചെറിയൊരു അംശം സമയം കൊണ്ട് തീരെ ചെറിയൊരു കണികയിൽനിന്ന് ദ്രുതവികാസത്തിലൂടെ ആയിരം കോടി പ്രകാശവർഷം വലുപ്പമുള്ള പ്രപഞ്ചം രൂപംകൊണ്ടു എന്ന് അലൻഗുത്ത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. നമ്മുടെ ഭാവനയ്ക്കതീതമായ വേഗത്തിലാണ് ഈ വികാസം സംഭവിച്ചത്. എന്നാൽ, മഹാവിസ്ഫോടനവേളയിലെ ഒരു സെക്കന്റിന് ഇന്നത്തെ ആയിരക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളുടെ ദൈർഘ്യമുണ്ടാവാമെന്ന് ആപേക്ഷികസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചിലർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആപേക്ഷിക സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വരവോടെ ന്യൂട്ടോണിയൻ ഭൗതികത്തിന്റെ ഭാഗമായ കേവലമായ കാലം എന്ന സങ്കല്പത്തിന് പ്രസക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടു. സ്ഥലവും കാലവും പരസ്പരാപേക്ഷിതമായാണ് നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് ആപേക്ഷികസിദ്ധാന്തം പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ഒരുതരം കപടശൂന്യതയിൽനിന്നാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ മുഴുവൻ ദ്രവ്യവും ഊർജ്ജവും ഉണ്ടായതെന്ന് ദ്രുതവികാസസിദ്ധാന്തം കരുതുന്നു. ഈ ശൂന്യത ഗുരുത്വാകർഷണത്തിന്റെയും മറ്റും മണ്ഡലങ്ങളാണ്.

സാമാന്യആപേക്ഷികസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മഹാവിസ്ഫോടന വേളയിൽ വൈചിത്ര്യം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് ഗാമോവും മറ്റും എത്തിച്ചേർന്നിരുന്നത്. വൈചിത്ര്യാവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാപ്തം പൂജ്യമായിരിക്കും. ആ അവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിലെ എല്ലാ ഭൗതികനിയമ

ങ്ങളും അപ്രസക്തമായിത്തീരുന്നു. വൈചിത്ര്യം എന്നത് പ്രപഞ്ചശാസ്ത്രത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു കീറാമുട്ടിയായിരുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് മഹാവിസ്ഫോടനത്തിനുമുമ്പ് എന്തായിരുന്നു എന്ന ചോദ്യംതന്നെ അപ്രസക്തമാണെന്ന അഭിപ്രായം രൂപംകൊണ്ടത്. ആപേക്ഷികസിദ്ധാന്ത പ്രകാരം സ്ഥലകാലങ്ങൾ ഉത്ഭവിക്കുന്നതുതന്നെ മഹാവിസ്ഫോടനത്തോടൊപ്പമാണല്ലോ. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സാമാന്യ ആപേക്ഷികസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന് ആരംഭവും അവസാനവുമുണ്ട്.

എന്നാൽ ക്വാണ്ടം ഭൗതികത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെ വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമം അടുത്തകാലത്തായി ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിംഗ് അവരിൽ പ്രമുഖനാണ്. മഹാവിസ്ഫോടനവേളയിലെ വൈചിത്ര്യത്തെ അവർ നിരാകരിക്കുന്നു. വൈചിത്ര്യത്തിനുപകരം ക്വാണ്ടം ആന്ദോളനം (Quantum Fluctuation) എന്ന പരികല്പനം അവർ മുന്നോട്ടുവെച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്ലാങ്ക് കണികകളുടെ ക്വാണ്ടം ആന്ദോളന പ്രക്രിയ വഴിയാണ് ഊർജ്ജസംഘാതങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നതെന്ന് അവർ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ക്വാണ്ടം ഗുരുത്വസിദ്ധാന്തത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയ ഹോക്കിങ്ങിന്റെ പ്രപഞ്ചത്തിന് തുടക്കവും ഒടുക്കവുമില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിന് സൃഷ്ടിയുടേതായ നിമിഷം, അതായത് തുടക്കം ഇല്ലെങ്കിൽ സ്രഷ്ടാവിന്റെ ആവശ്യമുണ്ടോ എന്ന് അദ്ദേഹം സന്ദേഹിക്കുന്നുമുണ്ട്.

പ്രപഞ്ചം അനന്തവും വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമാണല്ലോ. ഗാലക്സികൾ അകലുന്നതിനനുസരിച്ച് സ്ഥലവും വികസിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രപഞ്ചം എക്കാലവും ഇങ്ങനെ വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമോ? പ്രപഞ്ചസാന്ദ്രതയുടെ നിരക്കിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വികാസസങ്കോചങ്ങൾ നടക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സാന്ദ്രത ഒരു നിർണ്ണായക നിരക്കിനേക്കാൾ കൂടുതലാണെങ്കിൽ ഗാലക്സികൾ തമ്മിലുള്ള ഗുരുത്വാകർഷണംമൂലം പ്രപഞ്ചവികാസം ക്രമേണ മന്ദീഭവിക്കുകയും, വികാസം അവസാനിച്ച് ചുരുങ്ങാൻ തുടങ്ങുകയും ചെയ്യും. ഇത് മഹാവിഭേദനം (Big Crunch) എന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരും. അലൻഗുത്തിനേയും സ്റ്റീഫൻ ഹോക്കിങ്ങിനേയും പോലുള്ളവരുടെ സൈദ്ധാന്തികഭൗതികം ഈ വഴിക്കാണ് ചിന്തിക്കുന്നത്. മഹാവിഭേദനം എന്നത് പ്രപഞ്ചാരംഭത്തിലെ മഹാവിസ്ഫോടനാവസ്ഥയ്ക്ക് സമാനമാണ്. ഏതാണ്ട് ആയിരംകോടി വർഷങ്ങൾക്കുശേഷമേ ഈ അവസ്ഥയിൽ എത്തുകയുള്ളൂ എന്ന് ശാസ്ത്രജ്ഞർ കരുതുന്നു. ആ മഹാവിഭേദനാവസ്ഥ വീണ്ടും

ഒരു പുതിയ പ്രപഞ്ചത്തിനു തുടക്കംകുറിച്ചേക്കാം.

നമ്മുടേതല്ലാത്ത മറ്റനേകം പ്രപഞ്ചങ്ങൾ ഉണ്ടാകാമെന്ന് ശാസ്ത്രജ്ഞർ കരുതുന്നു. മറ്റേതെങ്കിലും പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നായിരിക്കും നമ്മുടെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തി. നമ്മുടെ പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നും വേറെ പ്രപഞ്ചങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുന്നുണ്ടാവാമെന്നും അവർ കരുതുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിൽ തമോഗർത്തങ്ങൾക്ക് വളരെ നിർണ്ണായക പങ്കാണുള്ളത്. നക്ഷത്രങ്ങളുടെ നാശത്തിന്റെ ഫലമാണ് തമോഗർത്തങ്ങൾ. അവയ്ക്ക് അതിശക്തമായ ഗുരുത്വാകർഷണവും അനന്തമായ സാന്ദ്രതയുമാണുള്ളത്. അതിലെ സ്ഥലകാല വക്രതയും അനന്തമാണ്. ആ അവസ്ഥയിൽനിന്ന് മഹാവിസ്ഫോടന ദ്രുതവികാസത്തിലൂടെ പ്രപഞ്ചോൽപത്തി സംഭവിക്കാം. ഇത് ആദിയും അന്തവുമില്ലാത്ത ഒരു നിരന്തര പ്രക്രിയയാണെന്ന് ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരിൽ പലരും കരുതുന്നു. ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരുതരം ചാക്രിക പ്രപഞ്ചസങ്കല്പത്തിന് സ്വാധീനം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. അതിന് മതസങ്കല്പത്തിലുള്ള ചാക്രിക പ്രപഞ്ചവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല. പ്രപഞ്ചോൽപത്തിയെ സംബന്ധിച്ച ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ അപൂർണവും അതിസങ്കീർണ്ണവും തിരുത്തലുകൾക്കു വിധേയവുമാണ്. ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളിലെ വിടവുകളും അവ്യക്തതകളും പോരായ്മകളുമാകട്ടെ, ദൈവത്തെ കുടിയിരുത്താനുള്ള ഇടങ്ങളും.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഐഹികമാനങ്ങൾ

കുരു - പാഞ്ചാലദേശത്തിലെ ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു ഉപനിഷദ്ചിന്തകനായ ഉദ്ദാലക ആരുണി. 'ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ ദാർശനികൻ' എന്നാണ് വാൾട്ടർ റൂബൻ അദ്ദേഹത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മകനാണ് ശ്വേതകേതു. പന്ത്രണ്ടുവർഷത്തെ ഗുരുകുല പഠനത്തിനുശേഷം എല്ലാം അറിഞ്ഞു എന്ന അഹങ്കാരത്തോടെയാണ് ശ്വേതകേതു ഗൃഹത്തിൽ തിരിച്ചെത്തിയത്. തുടർന്ന് ഉദ്ദാലകൻ ശ്വേതകേതുവുമായി നടത്തുന്ന സംഭാഷണങ്ങൾ പ്രസിദ്ധമാണ്. അതിൽ ഉദ്ദാലകൻ മനുഷ്യസ്വരൂപത്തെക്കുറിച്ചു ശ്വേതകേതുവിനെ ഉപദേശിക്കുന്നു: 'തത് ത്വം അസി ശ്വേതകേതോ'. അതു നീ ആകുന്നു. ആത്മാവുതന്നെയാണ് നീ.

സ്ഥലകാലങ്ങളെ അതിവർത്തിക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും സത്ത മനുഷ്യനിൽ ഉണ്ടോ ? ഉണ്ട് എന്നാണ് മതങ്ങൾ സങ്കല്പിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനിൽ മാറ്റമില്ലാത്തതും പരിപൂർണ്ണവുമായ ഒരു സത്തയുണ്ടെന്നും അത് ആത്മാവാണെന്നും അവ വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്നാൽ അത്തരം ശാശ്വതമായ സത്തകളൊന്നും മനുഷ്യനിലില്ലെന്നും മനുഷ്യപ്രകൃതി എന്നതു മാറ്റത്തിനു വിധേയമാണെന്നും ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യവാദികൾ വാദിക്കുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയമാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ദർശനങ്ങളുടെയും സാമൂഹികദർശനങ്ങളുടെയും കേന്ദ്രബിന്ദു. ഈ ആശയത്തിൽനിന്നാണ് അവയുടെ ജ്ഞാനമീമാംസയും ധർമ്മമീമാംസയും കർമ്മമീമാംസയുമെല്ലാം രൂപം കൊള്ളുന്നത്.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾക്കു മൂന്നു സഹസ്രാബ്ദത്തിന്റെ പാരമ്പര്യമുണ്ട്. ഉപനിഷത്തുകളിലും ദർശനങ്ങളിലും അതേക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾ കാണാം. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്ധ്യാത്മിക പാരമ്പര്യം ദേഹം, മനസ്സ് എന്നിവയുടെ ആവരണത്തോടുകൂടിയ ആത്മാവായിട്ടാണു മനുഷ്യനെ നിർവ്വ

പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ആദ്ധ്യാത്മിക വീക്ഷണപ്രകാരം പ്രപഞ്ചവും ദേഹവും മനസ്സുമെല്ലാം മായയുടെ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നതാണ്. പരിവർത്തനത്തിനു വിധേയമായവയെല്ലാം മായയാണ്. അവ യ്ക്കെല്ലാം വ്യാവഹാരികമായ അസ്തിത്വം മാത്രമേയുള്ളൂ. പാര മാർത്ഥിക സത്യം ആത്മാവും ബ്രഹ്മവുമാണ്. മനുഷ്യനിൽ അന്തർലീനമായ പരിപൂർണ്ണവും പരമവും സനാതനവുമായ ആ സത്തയുടെ സാക്ഷാത്കാരമാണ് ജീവിതലക്ഷ്യം. മനുഷ്യപ്രകൃ തിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാരതീയമായ ആദ്ധ്യാത്മികവീക്ഷണം 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' (ബൃഹദാരണ്യകം), 'തത്ത്വമസി' (ഛാന്ദോഗ്യം), പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ (ഐതരേയം), അയമാത്മം ബ്രഹ്മ (മാണ്ഡൂ ക്യം) എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളിൽ കാണാം.

യഹൂദ - ക്രൈസ്തവ വിശ്വാസപ്രകാരം യഹോവയായ ദൈവം സ്വന്തം രൂപത്തിലാണ് മനുഷ്യനെ ഭൂമിയിലെ പൊടി യിൽനിന്നു സൃഷ്ടിച്ചത് (ഉല്പത്തി 1:24-27). ആദ്യ മനുഷ്യ നായ ആദാം രൂപത്തിൽ ദൈവതുല്യനായിരുന്നുവെങ്കിലും ഭാവ ത്തിൽ മറ്റു ജന്തുക്കളുടെ ഗണത്തിലാണ് ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. തന്റെ സൃഷ്ടി തനിക്കു തുല്യനാകുന്നത് യഹോവയായ ദൈവത്തിന് ഇഷ്ടമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു ദൈവം നന്മതിന്മകൾ സ്വയം തിരിച്ചറിയാനുതകുന്ന ഏദൻതോട്ടത്തിലെ ജ്ഞാനവൃക്ഷ ത്തിലെ കനി തിന്നരുതെന്ന് ആദാമിനോടു കല്പിച്ചു. എന്നാൽ ദൈവത്തിന്റെ വിലക്കു ലംഘിച്ച് ആ കനി ഭക്ഷിച്ചതോടെ ഏദൻ തോട്ടത്തിലെ അനശ്വരമായ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് ആദാമും ഹവ്വയും പുറത്താവുകയും മനുഷ്യവംശം പാപത്തിനും മരണ ത്തിനും വിധേയമാവുകയും ചെയ്തു എന്നാണ് പഴയനിയമ ത്തിലെ പുരാവൃത്തം. വിശ്വാസത്തിലൂടെ പാപമോചനവും അന ശ്വരതയും ദൈവസന്നിധിയിൽ സാദ്ധ്യമാണെന്ന് ആ മതങ്ങൾ വാഗ്ദാനംചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ പുരാവൃത്തം മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഐഹികഭാവത്തെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഏദൻതോട്ടത്തിൽനി ന്നുള്ള പുറത്താകൽ മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് അന്യവൽക്ക രിക്കപ്പെട്ടു തനതായ സ്വത്വം ആർജ്ജിക്കുന്നതിന്റെ സൂചനയാ ണെന്ന് സാമൂഹ്യമനഃശാസ്ത്രജ്ഞനായ എറിക് ഫ്രോം നിരീ ക്ഷിക്കുന്നു. ഇസ്ലാമിൽ മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഐഹികഭാവം കുറച്ചുകൂടി പ്രകടമാണ്. അതിനാൽതന്നെ, ഭാരതീയ മതങ്ങ ളിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായി സെമിറ്റിക് മതങ്ങൾ മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ പാരമാർത്ഥികതലത്തിലും ദ്വൈതാവസ്ഥ യാണ് സങ്കല്പിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾ പാശ്ചാത്യ

ദർശനത്തിൽ ആരംഭിക്കുന്നത് സോക്രട്ടീസിനോടൊപ്പമാണ്. ദർശനത്തെ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാക്കിയത് അദ്ദേഹമാണ്. യുക്തിബോധത്തോടെയുള്ള ജീവിതമാണ് മനുഷ്യപ്രകൃതിക്ക് ഇണങ്ങിയത് എന്ന വീക്ഷണമാണ് അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. സോക്രട്ടീസിനെത്തുടർന്നുവന്ന പ്ലേറ്റോയും അരിസ്റ്റോട്ടിലും ആത്മാവിന്റെ ഒരു ഗുണമായി യുക്തിബോധത്തെ കണക്കാക്കുന്നു. യുക്തിബോധമുള്ള മൃഗം എന്നാണ് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ മനുഷ്യനെ നിർവ്വചിച്ചത്. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവിനു മാനവികവും മൃഗീയവുമായ രണ്ടുതലങ്ങളുണ്ടെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. യുക്തിബോധം മാനവികമായ തലത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുമ്പോൾ വികാരങ്ങൾ മൃഗീയതയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യനിലെ ജന്തുസഹജമായ വികാരങ്ങളെ യുക്തിബോധം നിയന്ത്രിക്കുകയും ഭരിക്കുകയും ചെയ്യണമെന്ന് അവർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അവരുടെ വീക്ഷണത്തിൽ യുക്തിബോധത്തിനു പ്രാമാണ്യം കല്പിക്കുന്ന ദാർശനികരാണ് മനുഷ്യന്റെ ഉത്തമമാതൃക. മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾക്ക് അതിഭൗതികമായ തലമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്ലേറ്റോയുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെയും വീക്ഷണത്തിനു മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ പാശ്ചാത്യ ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർക്കിടയിൽ വ്യാപകമായ സ്വാധീനമുണ്ടായിരുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾക്കു ശാസ്ത്രീയവും ഐഹികവുമായ ഒരു ദിശാബോധം ഉണ്ടാകുന്നത് പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനത്തോടെയാണ്. ഫ്രാൻസിസ് ബേക്കൺ, റെനെ ദെക്കാർത്തെ, തോമസ് ഹോബ്സ്, ജിയാം ബാറ്റിസ്റ്റാ വിക്കോ, ഡേവിഡ് ഹ്യൂം, ജോൺ ലോക്ക് തുടങ്ങിയവരുടെ വിചിന്തനങ്ങൾ പ്രാധാന്യം അർഹിക്കുന്നു. അവരുടെ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ ആധുനിക ജ്ഞാനോദയ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാന ശിലകളായിത്തീർന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾക്കു ബലിഷ്ഠമായ ശാസ്ത്രീയാടിത്തറ പ്രദാനംചെയ്തത് ചാൾസ് ഡാർവിന്റെ പരിണാമസിദ്ധാന്തമായിരുന്നു. ഡാർവിന്റെ 'ജീവിവർഗങ്ങളുടെ ഉദ്ഭവം' എന്ന കൃതി മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പരികല്പനകളിൽ വിപ്ലവാത്മകമായ പരിവർത്തനം വരുത്തി. ദൈവികവും അതിഭൗതികവുമായ പരികല്പനകളെ അത് ഉടച്ചുവാർത്തു. മനുഷ്യൻ നീണ്ടകാലത്തെ ജൈവപരിണാമപ്രക്രിയയുടെ ഫലമാണെന്നും മനുഷ്യപ്രകൃതി പ്രകൃതി നിർധാരണത്തിലൂടെയാണ് രൂപംകൊണ്ടിട്ടുള്ളതെന്നും അത് വ്യക്തമായി

സ്ഥാപിച്ചു. മനുഷ്യനിലേക്കുള്ള പരിണാമ പ്രക്രിയയുടെ പല ഘട്ടങ്ങളും മനുഷ്യഭ്രൂണത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ കാണാം. അതു കൊണ്ടുതന്നെ മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ മനുഷ്യപൂർവ്വ ജന്തുക്കളുടെ സ്വഭാവങ്ങളുടെ തുടർച്ചയും വികാസവും കാണാം.

എല്ലാ ജീവികളുടെയും മൗലികപ്രകൃതം നിലനിൽക്കാനും പ്രത്യുൽപാദനം നടത്താനുമുള്ള ത്വരയാണ്. മനുഷ്യനിൽ അവ സ്വാതന്ത്ര്യവാഞ്ഛയുടെയും സൃഷ്ടിന്മുഖതയുടെതുമായ ഒരു തലം കൈവരിക്കുന്നുണ്ട്. സാമാന്യമനുഷ്യരിൽ ഈ തലം പ്രാഥ മിക രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുമ്പോൾ പ്രതിഭാശാലികളിൽ അതു പ്രകടരൂപം ആർജ്ജിക്കുന്നു.

പ്രകൃതിയിലെ ജൈവപരിണാമത്തിലൂടെ ആവിർഭവിച്ച താണ് മനുഷ്യൻ. പ്രകൃതിയുമായി പൊരുത്തപ്പെട്ടുകൊണ്ടു മാത്രമേ ജീവികൾക്കു പ്രകൃതിയിൽ നിലനിൽക്കാനാവുകയു ള്ളു. മനുഷ്യനൊഴികെയുള്ള ജീവികൾ നിലനിൽക്കുന്നതു പ്രകൃതിനിയമങ്ങൾക്കനുസൃതമായ മാറ്റങ്ങൾ ശരീരത്തിൽ വരു ത്തിക്കൊണ്ടാണ്. അല്ലാത്തവ പ്രകൃതിനിർധാരണ പ്രക്രിയയി ലൂടെ ഇല്ലാതാവുന്നു. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം ഇതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ്. വികസിതമായ മസ്തിഷ്കവും സ്വത ന്ത്രമായ കൈകളുമാണു മനുഷ്യന്റെ സവിശേഷമായ അസ്തി ത്വത്തിനു നിദാനം. ഇതു മനുഷ്യനെ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് ഒരള വുവരെ വേറിട്ട അസ്തിത്വം പുലർത്താൻ സഹായിക്കുന്നു. ഈ വേറിടൽ മനുഷ്യന്റെ സവിശേഷതയായ അഹംബോധം, യുക്തി ബോധം, ഭാവന എന്നിവയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നു. ആയ തിനാൽ മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുമായി അനുവർത്തനം നടത്തു ന്നത് ശരീരത്തിൽ മാറ്റംവരുത്തിക്കൊണ്ടല്ല. മറിച്ചു, സാങ്കേ തികവിദ്യ വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ്. സാങ്കേതികവിദ്യയാകട്ടെ, സാമാന്യമായി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളു ടെയും മസ്തിഷകത്തിന്റെയും നീട്ടലും വികാസവുമാണ്. സാങ്കേ തികവിദ്യ പ്രകൃതിയിലെ മാറ്റങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു സ്വയം നില നിൽക്കാൻ മാത്രമല്ല, പ്രകൃതിയെതന്നെ ഒരളവുവരെ മാറ്റിത്തീർ ക്കാനും മനുഷ്യനെ പ്രാപ്തനാക്കുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിക്കു പ്രാകൃതികവും സാമൂഹികവുമായ രണ്ട് അധിഷ്ഠാനങ്ങളാണുള്ളത്. പ്രകൃതിയിൽനിന്നു വേറിട്ടു തനതായ സ്വത്വം ആർജ്ജിക്കുന്നതിലൂടെയാണു മനുഷ്യൻ മനു ഷ്യനാകുന്നത്. പ്രകൃതിയുമായുള്ള താദാത്മ്യം മൃഗഭാവമാണ്.

മനുഷ്യൻ വ്യക്തി എന്ന നിലയിൽ ശാരീരികമായി നിസ്സ

ഹായനായ ജീവിയാണ്. പരസഹായം ആവശ്യമായ നീണ്ട ബാല്യകാലവും മനുഷ്യന്റെ സവിശേഷതയാണ്. അതിനാൽ നിലനിൽപ്പിനും വംശസന്ധാരണത്തിനും പരസ്പര സഹകരണത്തോടെയുള്ള കൂട്ടായ്മ അനിവാര്യമാണ്. അങ്ങനെ സമൂഹജീവിതം ജൈവപരിണാമത്തിലൂടെ മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായിത്തീർന്നു. സമൂഹജീവിതത്തിനു ചില ചിട്ടവട്ടങ്ങൾ അനിവാര്യമാണ്. അതിന്റെ ഭാഗമായി പ്രകൃതിയിലേപ്പോലെ രണ്ടാം പ്രകൃതിയായ സമൂഹത്തിലും നിയമങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടു. ക്രമേണ സമൂഹവികാസത്തിന് അനുസൃതമായി പുരോഹിതന്മാരുടെയും അധികാരികളുടെയും ഉൽപാദന ഉപകരണങ്ങളുടെ ഉടമകളുടെയും താൽപര്യങ്ങൾ സാമൂഹിക നിയമങ്ങളിൽ പ്രതിഫലിക്കാൻ തുടങ്ങി.

സമൂഹജീവിതമാണ് ഭാഷയുടെ ഉൽപത്തിക്ക് അടിസ്ഥാനം. ഭാഷ മനുഷ്യന്റേതുമാത്രമായ ഒരു സവിശേഷതയാണ്. മറ്റെല്ലാ ജന്തുക്കൾക്കും പ്രഥമ സിഗ്നൽ വ്യവസ്ഥ മാത്രമാണുള്ളത്. ബാഹ്യവസ്തുക്കളേയും പ്രതിഭാസങ്ങളെയുംകുറിച്ച് ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെ നേരിട്ടു ലഭിക്കുന്ന സിഗ്നലുകളുടെ പ്രവർത്തന വ്യവസ്ഥയാണ് പ്രഥമ സിഗ്നൽ വ്യവസ്ഥ. ഭാഷയുടെ ഉൽഭവത്തോടെ മനുഷ്യനിൽ ദ്വിതീയ സിഗ്നൽ വ്യവസ്ഥ രൂപംകൊണ്ടു. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളെ വാക്കുകൾ ഉപയോഗിച്ച് സമാന്യവൽക്കരിച്ചു മസ്തിഷ്ക കോശങ്ങളിൽ ശേഖരിച്ചുവെയ്ക്കുന്നതുവഴിയാണു ദ്വിതീയ സിഗ്നൽ വ്യവസ്ഥ പ്രവർത്തനക്ഷമമാകുന്നത്. ചിന്തയും ഭാവനയുമെല്ലാം നടക്കുന്നതു ഭാഷാനിർമ്മിതമായ ദ്വിതീയ സിഗ്നൽ വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. സൃഷ്ടിന്മുഖമായ ഈ പ്രക്രിയയിൽ യുക്തിബോധം നിർണ്ണായകമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ നിർണ്ണായകഘടകമാണ് യുക്തിബോധം. കാര്യകാരണബന്ധത്തോടെ ചിന്തിക്കുവാനുള്ള കഴിവാണ് യുക്തിബോധം. പ്രകൃതിയിലെ നിയമബദ്ധത, അതിന്റെ ഭാഗമായി ഉരുത്തിരിഞ്ഞ മനുഷ്യനിൽ യുക്തിബോധമായി വർത്തിക്കുന്നു. ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തിലൂടെയും യുക്തിബോധത്തിലൂടെയും പ്രകൃതിനിയമങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്ന മനുഷ്യൻ അവയെ തനിക്കനുകൂലമായി മെരുക്കിയെടുത്ത് പ്രകൃതിയുമായി അനുവർത്തനം നടത്തുന്നു. മനുഷ്യപുരോഗതിക്ക് അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത് വിശ്വാസമല്ല, മറിച്ച് യുക്തിബോധമാണ്. വിശ്വാസം അന്വേഷണത്തിന്റെയും വികാസത്തിന്റെയും അവസാനമാണ്. മനുഷ്യൻ വിശ്വാസി മാത്രമായിരുന്നുവെങ്കിൽ സമൂഹത്തിന്റെ

വികാസം കാടത്താവസ്ഥയിൽത്തന്നെ നിലയ്ക്കുമായിരുന്നു.

വിശ്വാസത്തിനും യുക്തിയുടേതായ ഒരടിസ്ഥാനമുണ്ട് - തെറ്റായ യുക്തിയുടെ. അനുഭവനിരപേക്ഷവും നിരീക്ഷണപരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ തെളിയിക്കാനാവാത്തതുമായ ചില പൂർവ്വകല്പനകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള യുക്തിവിചാരമാണ് മതവും ദൈവശാസ്ത്രവും. പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശദീകരിക്കാനുള്ള പ്രാചീന മനുഷ്യന്റെ കഴിവില്ലായ്മയിൽനിന്നും അരക്ഷിതബോധത്തിൽനിന്നുമാണ് പ്രകൃത്യാതീത ശക്തികളിലുള്ള വിശ്വാസം ഉദയംചെയ്യുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസത്തിനനുസരിച്ച്, പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നതിനു പ്രകൃത്യാതീതശക്തി എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ ആവശ്യം കുറഞ്ഞുവരുന്നു. എന്നാൽ ശാസ്ത്രം എത്രതന്നെ വികസിച്ചാലും സാമാന്യമനുഷ്യരുടെ പ്രകൃത്യാതീത ശക്തികളിലും അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള മതങ്ങളിലുമുള്ള വിശ്വാസത്തിനു കുറവുണ്ടാകണമെന്നില്ല. കാരണം, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിശദീകരണങ്ങൾ സങ്കീർണ്ണവും ശ്രമകരവും തിരുത്തലുകൾക്കു വിധേയവുമാണ്; മതത്തിന്റേത് നേരെ മറിച്ചും. മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന്റെ അരക്ഷിതത്വത്തെയും അനിശ്ചിതത്വത്തെയും ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാൻ ശാസ്ത്രത്തിനോ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥകൾക്കോ കഴിഞ്ഞിട്ടുമില്ല. അതേ സമയം വിശ്വാസങ്ങളും മാമൂലുകളും സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടികളാണ്. സാമാന്യ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം നിലനില്പും വംശവർദ്ധനയുമാണ് സത്യാന്വേഷണത്തേയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തേയുംകാൾ പ്രധാനം. അതുകൊണ്ട് വിശ്വാസങ്ങളെയും മാമൂലുകളെയും ചോദ്യചെയ്യുകയും ലംഘിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടു ഭ്രഷ്ടും മരണവും ഏറ്റുവാങ്ങാൻ അവർ തയ്യാറാവില്ല. അതേസമയം ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രായോഗിക ഫലങ്ങളായ സാങ്കേതികവിദ്യയോടും ഭൗതികപരിഷ്കാരങ്ങളോടും അവർ ആസക്തിനിറഞ്ഞ ആഭിമുഖ്യം പുലർത്തുകയും ചെയ്യും. എന്നാൽ, മനുഷ്യന്റെ തനതായ പാതയിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്നവർ സത്യാന്വേഷകരും പ്രതിഭാശാലികളും പ്രവാചകരും വിപ്ലവകാരികളും ആണ്. അവർ മനുഷ്യപഥത്തിലെ പ്രകാശഗോപുരങ്ങളാകുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതി സ്വാർത്ഥതയാണെന്ന് ഒരു വാദമുണ്ട്. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ലിബറലിസം 'സാമ്പത്തിക മനുഷ്യൻ' എന്ന പരികല്പനയ്ക്കു രൂപം നൽകി. ഓരോരുത്തരും അവരവരുടെ സ്വാർത്ഥതയ്ക്കായി പരിശ്രമിക്കുന്നു; അതിലൂടെ

മൊത്തം സമൂഹത്തിന്റെയും താൽപര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കപ്പെടും എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് അതിൽനിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നത്. അതു മുതലാളിത്ത സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അടിത്തറയിട്ടു. സ്വാർത്ഥത മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമാണെങ്കിലും അത്രതന്നെ പ്രധാന മാണ് സഹകരണ മനോഭാവവും. പരസ്പരസഹകരണമില്ലാതെ വ്യക്തിക്കോ വംശത്തിനോ നിലനിൽക്കാനാവില്ല. വാസ്തവ ത്തിൽ പ്രബുദ്ധമായ സ്വാർത്ഥതയാണ് സഹകരണ മനോഭാവം.

സാമ്പത്തികമനുഷ്യൻ എന്ന സങ്കല്പം ലിബറലിസത്തിൽ നിന്നാണു മാർക്സിസം കൈക്കൊണ്ടത്. ലിബറലിസത്തിൽ വ്യക്തിക്കു വിമോചനാത്മകമായ പ്രാധാന്യം ഉണ്ടായിരുന്നുവെ ങ്കിലും, മാർക്സിസം വർഗ്ഗം എന്ന സമഷ്ടിയെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുകവഴി വ്യക്തിയെ അവഗണിച്ചു. മാർക്സിസത്തെ സംബന്ധിച്ചു മനുഷ്യപ്രകൃതി എന്നതു സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ സമുച്ചയമാണ്. അത് ഓരോ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലും വ്യത്യസ്ത മായിരിക്കും. ഒരു ഉൽപാദകജീവി എന്ന നിലയിലാണ് മാർക്സിസം മനുഷ്യനെ നിർവചിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ, മനുഷ്യപ്ര കൃതിയെ ഓരോ ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളിലും നിർണ്ണയിക്കുന്നത് ഉൽപാ ദനശക്തികളും ഉൽപാദന ബന്ധങ്ങളുമാണ്.

മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാല കൃതിയായ 'സാമ്പത്തികവും ദാർശനികവുമായ കുറിപ്പുകളി'ൽ (1844), "ഓരോ ചരിത്രസന്ധി യിലും പ്രകടമായിട്ടുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃത"ത്തോടൊപ്പംതന്നെ "സാമാന്യമായ മനുഷ്യപ്രകൃത"ത്തെയും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിന് അനുബന്ധമായാണ് മാർക്സിന്റെ അന്യവൽക്കരണസി ദ്ധാന്തം രൂപംകൊള്ളുന്നത്. എന്നാൽ മാർക്സ് മനുഷ്യപ്രകൃ തിയുടെ ഇരുവശങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടു സിദ്ധാന്തത്തെ വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമം നടത്തിയില്ല. ഇത് "സാമാന്യമായ മനു ഷ്യപ്രകൃത"ത്തെ അവഗണിച്ച് "ഓരോ ചരിത്രസന്ധിയിലും പ്രക ടമാകുന്നതു മാത്രമാണ് മനുഷ്യപ്രകൃതം" എന്ന ഏകപക്ഷീയ നിലപാടിലാണ് ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസ്റ്റുകളെ എത്തിച്ചത്. സാമൂ ഹികവ്യവസ്ഥയുടെ താളത്തിനൊപ്പിച്ച് ചുവടുവെയ്ക്കുക എന്നതു സാമാന്യ മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതമാണ്. ആ അർത്ഥത്തിൽ മാർക്സി യൻ നിലപാട് യാഥാർത്ഥ്യത്തോട് അടുത്തുനിൽക്കുന്നു. എന്നാൽ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥയ്ക്കു പുതിയ താളം നൽകുക എന്നതു ജൈവമനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതമാണ്. നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയോട് അനുവർത്തനം നടത്തുന്നതിനുപകരം, അതിനെ അതിവർത്തി ക്കാനുള്ള പ്രവണതയാണ് ജൈവമനുഷ്യനിൽ പ്രകടമാകുന്ന ത്. ഫോയർബാഹിനെക്കുറിച്ചുള്ള പതിനൊന്നാമത്തെ തിസീസ്

ജൈവമനുഷ്യന്റെ ക്രിയാത്മകതയ്ക്കു പ്രാധാന്യം നൽകുന്നു ണ്ട്. അതിൽ പോളിഷ് ചിന്തകനായ സിയെസ്കോവിസ്കിയെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് മാർക്സ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു: "നാളിതുവരെ യുള്ള ദാർശനികർ ലോകത്തെ പലതരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ അതിനെ മാറ്റിപ്പണിയുക എന്നതാണ് പ്രധാനം." പക്ഷെ, മാർക്സിയൻ ചിന്ത ഈ വഴിക്ക് കാര്യമായി വികസിക്കുകയുണ്ടായില്ല. പകരം മാർക്സിയൻ ചിന്ത യിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തിയത് ഉൽപാദന ശക്തികളും ഉൽപ്പാ ദന ബന്ധങ്ങളും വർഗ്ഗങ്ങളുമാണ്.

സിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയിഡ് ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ജൈവപ്രേരണകൾക്കു മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം നൽകി. മനുഷ്യപ്രകൃതത്തിന്റെ സാമൂഹികതലത്തെ അദ്ദേഹം അവഗണിച്ചു. മാർക്സിന്റെയും ഫ്രോയിഡിന്റെയും കാഴ്ചപ്പാ ടുകളെ സമന്വയിപ്പിച്ചു സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ആശയത്തെ മനുഷ്യ പ്രകൃതത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുകവഴി ഏകപക്ഷീ യതകളെ മറികടക്കാനുള്ള ശ്രമം നടത്തിയവരിൽ പ്രമുഖനാണ് എറിക് ഫ്രോം. എം.എൻ. റോയിയും മനുഷ്യപ്രകൃതിയുടെ കേന്ദ്ര സ്ഥാനത്ത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സത്യാ ന്വേഷണ ത്വരയാകട്ടെ സ്വാതന്ത്ര്യ വാഞ്ഛയുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിപരിണാമത്തിന്റെ ഫലമാണ്. ആത്മ ബോധവും വിവേകവും കൈമുതലായുള്ളതുകൊണ്ട് പ്രകൃതി യുടെ ഭാഗമായിരിക്കുമ്പോൾതന്നെ മനുഷ്യൻ അതിനെ മറികട ക്കുന്നുണ്ടെന്നും ആ വൈരുദ്ധ്യത്തിലാണ് മനുഷ്യന്റെ സത്ത കുടികൊള്ളുന്നതെന്നും എറിക് ഫ്രോം കരുതുന്നു.

മറ്റു മനുഷ്യരുമായി ഐക്യപ്പെടാനും സൃഷ്ടിന്മുഖതയി ലൂടെ അതിവർത്തിക്കാനും വേരുകളാഴ്ത്തിനിൽക്കാനും വ്യക്തി ത്വത്തിലൂടെ സ്വത്വം നിലനിർത്താനും യുക്തിസഹമായ ദിശാ ബോധം ആർജ്ജിക്കാനുമുള്ള പ്രവണതകൾ മനുഷ്യപ്രകൃതി യിൽ അന്തർലീനമാണെന്ന് എറിക് ഫ്രോം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെ ജീവസ്സുറ്റതാക്കുന്നത് ഈ അഞ്ചു പ്രവണ തകളാണ്. പ്രകൃതിയിൽനിന്നു വേറിട്ടു മൃഗം മനുഷ്യന്റെ സ്വത്വം കൈവരിക്കുകയും, സമൂഹത്തെ അതിവർത്തിച്ചു വ്യക്തി സ്വത്വം ആർജ്ജിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ടു പ്രകൃതിയുമായും സമൂഹ വുമായും പുന:സംയോഗം നടത്താൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഈ പ്രവണതകൾ ആവിർഭവിക്കുന്നത്.

പ്രകൃതിയുമായും സമൂഹവുമായും പുതിയൊരു ലയം കൈവരിക്കുന്നതുവരെ മനുഷ്യൻ തന്നിലെ നിലീനമായ കഴിവുകളെ പൂർണ്ണമായി വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ മനുഷ്യനിലെ മൃഗസത്തയും മനുഷ്യസത്തയും തമ്മിലുള്ള പോരാട്ടത്തിൽ സാമൂഹികവ്യവസ്ഥകളുടെ സവിശേഷതമൂലം മൃഗസത്ത ആധിപത്യം പുലർത്തുമ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ തനതായ കഴിവുകളുടെയും ആവശ്യങ്ങളുടെയും സാക്ഷാത്കാരം അസാദ്ധ്യമാകുന്നു. അപ്പോൾ മനുഷ്യൻ അവന്റെ വിശേഷഗുണങ്ങളായ യുക്തിബോധത്തെയും സ്നേഹത്തെയും ഒഴിവാക്കി മനുഷ്യനുമുമ്പുള്ള അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഒരു രൂപത്തിലേക്കു പിന്മടങ്ങി പ്രകൃതിയുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യം പലായനമാകുന്നു; ഐക്യം വിലയനമാകുന്നു; സൃഷ്ടിന്മുഖത സംഹാരാത്മകതയാകുന്നു; സമഷ്ട്യാഹന്തകൾക്കു മുമ്പിൽ അഹംബോധം ബലിയർപ്പിക്കപ്പെടുന്നു; യുക്തിക്കുമേൽ അയുക്തികത ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നു; ജീവിതാഭിമുഖ്യം മരണാഭിമുഖ്യമായി മാറുന്നു.

മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ചുള്ള വിശകലനകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ എറിക്ഫ്രോം എത്തിച്ചേരുന്ന വിശ്വാസ ദർശനം ഇതാണ്: "മനുഷ്യന്റെ മൗലികമായ പക്ഷാന്തരം ജീവിതവും മരണവുമായുള്ളതാണെന്നു ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. എല്ലാ പ്രവർത്തനവും ഈ തിരഞ്ഞെടുപ്പിനെ ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്; ഇതു നടത്താൻ മനുഷ്യനു സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. പക്ഷെ, ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം പരിമിതമായ ഒന്നാണ്. അനുകൂലവും പ്രതികൂലവുമായ അനേകം വ്യവസ്ഥകൾ അവന്റെ മുന്നിലുണ്ട് – അവന്റെ മന:ശാസ്ത്രപരമായ ഘടനയും അവൻ ജനിച്ചുവീണ സമൂഹത്തിന്റെ അവസ്ഥയും കുടുംബവും ഗുരുഭൂതന്മാരും, അവൻ തിരഞ്ഞെടുക്കുകയും കണ്ടുമുട്ടുകയും ചെയ്യുന്ന സുഹൃത്തുക്കളും. മരണത്തിനു ഹേതുവാകുന്ന അവസ്ഥകൾക്കെതിരായി ജീവിതത്തിന് ഉപകാരപ്രദമായിട്ടുള്ള അവസ്ഥകളെ ശക്തിപ്പെടുത്തുകയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിധിയെ വിപുലമാക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നതു മനുഷ്യന്റെ കടമയാണ്. ഇവിടെ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള മരണവും ജീവിതവും ജൈവശാസ്ത്രപരമായ അവസ്ഥകളല്ല. മറിച്ചു, ലോകവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന അസ്തിത്വത്തിന്റെ അവസ്ഥകളാണ്. ജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം തുടർച്ചയായുള്ള മാറ്റമെന്നാണ്; തുടർച്ചയായുള്ള ജനനമെന്നാണ്. മരണത്തിന്റെ അർത്ഥം തുടർച്ചയില്ലായ്മയെന്നാണ്, ആവർത്തനമെന്നാണ്, ദൃഢീകരണമെന്നാണ്".

മറുപിറവിയുടെ ചരിത്രപരിസരം

ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികഘടനയുടെയും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനശിലകളിൽ ഒന്നാണ് പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം. കോടിക്കണക്കിന് മനുഷ്യരെ സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി അടിമകളാക്കി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് അവരുടെ ചോരയും നീരും ഊറ്റിക്കുടിക്കുന്നതിന് വരേണ്യവർഗ്ഗം ഫലപ്രദമായി ഉപയോഗിക്കുന്ന ശക്തമായ ആത്മീയ ആയുധമാണ് അത്. അയ്യായിരം കൊല്ലത്തെ പാരമ്പര്യവും ദൈവികാടിസ്ഥാനവും അവകാശ പ്പെടുന്ന, സാമൂഹികാടിമത്തത്തിന്റെയും ഭീകരമായ ചൂഷണത്തിന്റെയും വ്യവസ്ഥയായ വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥയെ യാതൊരു കോട്ടവും തട്ടിക്കാതെ താങ്ങിനിർത്തിക്കൊണ്ടുപോകുന്നതിൽ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനുള്ള പങ്ക് വളരെ വലുതാണ്. ഈ ലോകം മായയാണ് എന്നു ഘോഷിക്കുന്ന ബ്രഹ്മവാദികളും അവരുടെ ശിഷ്യഗണങ്ങളും ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ സ്ഥാപിക്കാൻ വ്യഗ്രത കാണിക്കുന്നതും അതുകൊണ്ടായിരിക്കാം. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ അടഞ്ഞ അവസ്ഥയുടെയും ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതികരംഗത്തെ പിന്നാക്ക നിലയുടെയും നൂറ്റാണ്ടുകൾ നീണ്ടുനിന്ന വൈദേശികാടിമത്തത്തിന്റെയും വേരുകൾ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും.

രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ എഴുതുന്നു : "നിലവിലുള്ള സാമുദായിക നടപടികളെയും നിയമങ്ങളെയും അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാൻ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പേരിൽ ഹിന്ദുക്കളോളം ഭീകരായുധങ്ങൾ ഇതരജാതിക്കാരാരും തന്നെ കണ്ടുപിടിച്ചിട്ടില്ല. ഇന്ത്യൻ സമുദായത്തിന്റെ പുരോഗതിക്കുമുമ്പിൽ മേൽപറയപ്പെട്ട വിശ്വാസം എന്നും അങ്ങേയറ്റം വിലങ്ങടിച്ചുനിന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് തീർത്തുപറയാം." (സാമൂഹികരേഖ, വിവ: കെ.വി.മണലിക്കര. പുറം 132)

ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം തുടങ്ങിയ താർക്കികപ്രമാണങ്ങൾ കൊണ്ട് സമർത്ഥിക്കാനാവില്ല.

അതുകൊണ്ട് പുനർജന്മവാദികൾ ശാബ്ദപ്രമാണത്തെയാണ് ആശ്രയിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ശാബ്ദപ്രമാണങ്ങളായ വേദോപനിഷത്തുകളും പുരാണങ്ങളുമെല്ലാം വിശദാംശങ്ങളിൽ ഭിന്നത പുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അവയുടെ പ്രാചീനരും അർവ്വാചീനരുമായ വ്യാഖ്യാതാക്കളാകട്ടെ സ്ഥല കാലഭേദങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ചമയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തത്തെ എങ്ങനെ ശാസ്ത്രീയമെന്ന് അംഗീകരിക്കാനാവും ?

എങ്കിലും ഇന്ത്യയിൽ രൂപംകൊണ്ടിട്ടുള്ള മിക്ക മതങ്ങളും ദർശനങ്ങളും ഒരുവിധത്തിലല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തെ സാമാന്യമായി അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ലോകായതദർശനം മാത്രമാണ് ഇതിനൊരപവാദം. അതേസമയം, ഇന്ത്യയ്ക്കു വെളിയിൽ രൂപംകൊണ്ട യഹൂദ-ക്രൈസ്തവ-ഇസ്ലാമിക മതങ്ങൾ പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തെ അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. ഇത് ഈ മതങ്ങളുടെ വലിയൊരു പോരായ്മയായിട്ടാണ് വിവേകാനന്ദനെപ്പോലുള്ള പുനർജന്മവാദികൾ കാണുന്നത്. ഈ മതങ്ങൾക്ക് മറ്റെന്തെല്ലാം പോരായ്മകൾ ഉണ്ടെങ്കിലും, വാസ്തവത്തിൽ ഇതൊരു വലിയ മേന്മയായിട്ടാണ് കണക്കാക്കേണ്ടത്. ഈ മതങ്ങളിലെ സാഹോദര്യം, കാരുണ്യം, സമത്വം തുടങ്ങിയ മൂല്യങ്ങളുടെ വേരുകൾ പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അഭാവത്തിലാണ് ഉറച്ചുനില്ക്കുന്നത്. ഈ മതങ്ങൾ സ്ഥാപനവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടതോടെ ഈ മൂല്യങ്ങൾക്ക് ശോഷണം സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന വസ്തുതയും അവഗണിക്കേണ്ടതില്ല.

എന്തുകൊണ്ടാണ് ഈ മതങ്ങൾക്ക് പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം അന്യമായത് ? ഈ സിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റി അവയുടെ സ്ഥാപകന്മാർക്ക് അറിവില്ലായിരുന്നുവെന്ന് കരുതാനാവില്ല. ഈജിപ്തിലും ഗ്രീസിലും റോമിലും മറ്റും പലതരത്തിലുള്ള പുനർജന്മവിശ്വാസങ്ങളും നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. പൊതുവിൽ ഇന്ത്യയ്ക്കു പുറത്തുനിന്നുവന്ന മതങ്ങളിൽ പുനർജന്മവിശ്വാസത്തിനു സ്ഥാനമില്ലാത്തതിനു കാരണം ഈ മതങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ട പ്രദേശങ്ങളിൽ ഇന്ത്യയിലെപ്പോലെ കർക്കശമായ വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ ഉരുത്തിരിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. മാത്രമല്ല ഈ മതങ്ങളുടെ സ്ഥാപകന്മാരും ആദ്യകാല വക്താക്കളും അനുയായി വൃന്ദവുമെല്ലാം സാധാരണക്കാരിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. പ്രവാചകന്മാരിൽ പലരും സാമാന്യജനതയെ പലതരത്തിലുള്ള അടിമത്തത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കാനാണു ശ്രമിച്ചത്. മോശെയും യേശുവും മറ്റും അധികാരികളോടും വരേണ്യവർഗ്ഗത്തോടും

സാമാന്യജനതയ്ക്കുവേണ്ടി കലഹിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. അതുകൊണ്ട്, വരേണ്യവർഗ്ഗതാൽപര്യങ്ങളെയും സാമൂഹികാടിത്തറയെയും സംരക്ഷിക്കുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തം അവർക്കിടയിൽ വേരോടാതിരുന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടേണ്ടതില്ല. എന്നാൽ ഇന്ത്യൻ ചിന്തകരും മതസ്ഥാപകരും ഏറിയ കൂറും വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ അവതാരപുരുഷന്മാരാകട്ടെ, സാമാന്യ ജനതയുടെ അടിമത്തത്തെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കാനാണ് അവതരിക്കുന്നതെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹഘടനയ്ക്ക് കോട്ടംതട്ടുമ്പോൾ അതിനെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ താൻ യുഗംതോറും അവതരിക്കുമെന്ന് ശ്രീകൃഷ്ണ ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ.

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ മതഗ്രന്ഥം ഋഗ്വേദസംഹിതയാണ്. അതു രചിക്കപ്പെട്ടത് ബി.സി. 1500 നും ബി.സി. 1200 നും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലഘട്ടത്തിലാണെന്ന് മാക്സ്മുള്ളർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഋഗ്വേദകാല ജനതയ്ക്ക് പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ ധാരണകളൊന്നും ഉണ്ടായിരു ന്നില്ലെന്നാണ് ദേശീയരും വിദേശീയരുമായ മിക്ക പണ്ഡിതന്മാരുടെയും അഭിപ്രായം. എ.എ.മക്ഡൊണാൽ, എം.വിന്റർനിറ്റ്സ്, ജെ.എൻ. ഫർക്വാർ, റോബർട്ട് ഏണസ്റ്റ് ഹ്യൂം, സ്വാമി ശിവാനന്ദ, ഡോ. എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ, റോമിലാ ഥാപ്പർ എന്നിവർ അവരിൽ ചിലരാണ്. പാപികൾ നരകത്തിലേക്കും പുണ്യവാന്മാർ പിതൃലോകത്തിലേക്കും പോകുന്നു എന്ന സങ്കല്പത്തിനാണ് അന്ന് പ്രാബല്യം ഉണ്ടായിരുന്നത്. ചില പിൽക്കാല സൂക്തങ്ങളിൽ ദേഹാന്തര പ്രാപ്തിയെക്കുറിച്ച് അവ്യക്തമായ ചില പരാമർശങ്ങൾ ഉണ്ടെന്ന് മേൽപറഞ്ഞ പണ്ഡിതന്മാർതന്നെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്. ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് മരണശേഷം ആത്മാവ് ധാതുക്കളിലേക്കോ ജലത്തിലേക്കോ ചെടികളിലേക്കോ പോകുന്നുവെന്ന് പറയുന്നുണ്ടെന്ന് റോമിലാ ഥാപ്പർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഋഗ്വേദ സംഹിതയുടെ നാലാം മണ്ഡലത്തിൽ വാമദേവൻ എന്ന ഋഷിയുടെ ഒരു സൂക്തത്തിൽ പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ച് അവ്യക്തമായ ഒരു പരാമർശമുണ്ട്. വാമദേവൻ പറയുന്നു : "ഞാൻ ഗർഭത്തിലിരിക്കെതന്നെ ഈ ദേവന്മാരുടെയെല്ലാം ഉല്പത്തി അറിഞ്ഞിരിക്കുന്നു; മുമ്പ് ഒരു നൂറു ഇരുമ്പുകോട്ടകളിൽ ഞാൻ പാർത്തിരിക്കുന്നു; ഇപ്പോൾ പരുന്തായി പറന്നു പുറത്തുപോകുന്നു!" കോട്ടകൾ എന്നതുകൊണ്ട് ശരീരങ്ങൾ എന്നാണ് അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്ന് വിവർത്തകനായ വള്ളത്തോൾ

അടിക്കുറിപ്പിൽ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

മഹർഷി ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ ജീവചരിത്രത്തിന് എഴുതിയ അവതാരികയിൽ ആചാര്യനരേന്ദ്രഭൂഷൺ പുനർജന്മ സംബന്ധിയായ ഒരു സൂക്തം ഋഗ്വേദത്തിൽ നിന്ന് ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്.

ആ സൂക്തം ഇങ്ങനെയാണ്:"അസുനീതേ പുനരസ്മാ ചക്ഷുഃ പുനഃപ്രാണമിഹനോധേഹി ഭോഗം ജ്യോക് പശ്യേമ സൂര്യമുച്ചരന്ത മനുമതേ മൃളയാനഃസ്വസ്തി !" (8.1.23). ഈ സൂക്തത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് അദ്ദേഹം വിവർത്തനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത് : "അടുത്ത ജന്മത്തിൽ ഞങ്ങൾക്ക് നല്ല കൺകളും, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, ബലം, പരാക്രമം ആദിയാൽ യുക്തമായ ശരീരവും നൽകിയാലും. ഈ ജന്മത്തിലും അടുത്തതിലും ഞങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും നല്ല സുഖഭോഗാദികൾ നൽകിയാലും. എന്നെന്നും ഞങ്ങൾ ഉദയസൂര്യനെ കാണുമാറാകട്ടെ. ഞങ്ങളെ എല്ലാ ജന്മങ്ങളിലും സുഖിപ്പിച്ചാലും. സുഖം മാത്രമാണ് ഞങ്ങൾക്ക് നല്കേണ്ടത്."

പ്രസിദ്ധ മറാഠി പണ്ഡിതനായ ലക്ഷ്മൺ ശാസ്ത്രി ജോഷി പറയുന്നു: "വൈദികാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽ മരണാനന്തര ജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിചാരം കണ്ടെത്താനാകുമെങ്കിലും, അവയ്ക്ക് വ്യക്തത പോരാ. ദേവയാനഗതി, പിതൃയാനഗതി, അന്ധതമസ്സ്, ദേവലോകം, പിതൃലോകം, നല്ലതോ ചീത്തയോ ആയ പുനർജന്മം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളെക്കുറിച്ച് വേദങ്ങൾ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ഇവയെക്കുറിച്ച് വിശദമായ വിചിന്തനങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയുക പിൽക്കാല വൈദിക സാഹിത്യത്തിലാണ്-വിശേഷിച്ചും ഉപനിഷത്തുകളിൽ (Critique of Hinduism and other Religions P.107).

ശരീരത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴിവുള്ളതും അനശ്വരവുമായ ആത്മാവെന്ന സങ്കല്പത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ് പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തം. എല്ലാ പ്രാചീനസമൂഹങ്ങളിലും ഇത്തരമൊരു സങ്കല്പം ഉള്ളതായി കാണാം. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ചേതനവും അചേതനവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും പ്രവർത്തനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം അവയ്ക്കുള്ളിൽ, അവയിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ആത്മാവാണെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. സ്വപ്നങ്ങളെയും മായികഭ്രമങ്ങളെയും ശരീരസ്തംഭനാവസ്ഥയെയും മരിച്ചുപോയവരെ സ്വപ്നത്തിൽ ജീവനോടെ കണ്ടതിനെയും വിശദീകരിക്കുന്ന

തിനുവേണ്ടി പ്രാകൃതമനുഷ്യൻ രൂപം നൽകിയതാണ് അനശ്വരവും ശരീര നിരപേക്ഷവുമായ ആത്മാവെന്ന സങ്കല്പമെന്ന് ഇ.ബി.ടൈലറെപ്പോലുള്ള നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉത്ഭവം പ്രാചീനഗ്രീസിലാണെന്നു കരുതുന്നവരുണ്ട്. ക്രിസ്തുവിനു മുമ്പ് ആറാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന പൈഥഗോറസ്സ് (ബി.സി.582–507) ആണ് ഗ്രീസിലെ പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം അലക്സാണ്ടറുടെ ആക്രമണം (ബി.സി.325) വഴി ഇന്ത്യയിലെത്തി എന്നാണ് അവർ കരുതു ന്നത്. ചരിത്രവീക്ഷണത്തിൽ ഈ വാദഗതിക്ക് അടിസ്ഥാനമില്ലെന്നു കാണാം. പൈഥഗോറസ്സിന് ഒരു നൂറ്റാണ്ട് മുമ്പുതന്നെ ഇന്ത്യൻ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം വ്യക്തമായി രൂപംകൊണ്ടു. 'ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തി'ൽ അതിന്റെ വ്യക്തമായ വിവരണം കാണാം. ആദ്യകാല ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഒന്നായ ഛാന്ദോഗ്യത്തിന്റെ രചനാകാലം ബി.സി.ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാണെന്ന് രാഹുൽ സാംകൃത്യായൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. (ഭാരതീയചിന്ത)

ഉപനിഷത്തുകളിൽ നിന്നാണ് പൈഥഗോറസ്സിന് ഈ ആശയം കിട്ടിയതെന്ന് പെട്ടെന്ന് ഒരു നിഗമനത്തിലെത്തുന്നതും ശരിയാവില്ല. കാരണം, പൈഥഗോറസ്സിനുശേഷം രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞ്, അലക്സാണ്ടറുടെ ആക്രമണത്തോടെയാണ് ഇന്ത്യയും ഗ്രീസും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ആരംഭിക്കുന്നത്.

ആശയങ്ങൾക്ക് അവയുടെതായ വികാസനിയമങ്ങളുണ്ട്. ഒരാശയവും ശൂന്യതയിൽ നിന്ന് പിറവിയെടുക്കുന്നില്ല. മുൻ ആശയങ്ങളും സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളും ആശയങ്ങളുടെ രൂപീകരണത്തിൽ മുഖ്യ പങ്കുവഹിക്കുന്നു. പുനർജന്മസിദ്ധാന്തവും ഈ നിയമത്തിന് അപവാദമല്ല. ഒരു മൂലസിദ്ധാന്തത്തിൽ നിന്ന്, ഇന്ത്യയുടെയും ഗ്രീസിന്റെയും സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങൾ ക്കനുസൃതമായി വികസിച്ചതായിരിക്കണം ഈ സിദ്ധാന്തം. സംസ്കൃതവും ഗ്രീക്കും തമ്മിലുള്ള ചില സാദൃശ്യങ്ങൾ ഇതിലേക്കു വിരൽചൂണ്ടുന്നു. ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഗോത്രത്തിലാണല്ലോ ഈ ഭാഷകൾ ഉൾപ്പെടുന്നത്. ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലേക്കും പേർഷ്യയിലേക്കും, യൂറോപ്പിലേക്കും കുടിയേറുന്നതിനു മുമ്പ് പ്രാചീനമായ ഒരു മൂല ആര്യഭാഷയാണ് സംസാരിച്ചിരുന്നത്. ഒരേ ഭാഷ സംസാരിച്ചിരുന്ന വർക്കിടയിൽ സമാനമായ ആശയങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം എന്നതിൽ സംശയിക്കാ നൊന്നുമില്ല.

വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സൈന്ധവ സംസ്കാരത്തിന്റെയും ആ സംസ്കാരത്തിലേക്ക് അധിനിവേശം നടത്തിയ ആര്യന്മാരുടെ ആശയങ്ങളുടെയും സമന്വയത്തിൽ നിന്ന് രൂപംകൊണ്ടതാണ് പുനർജന്മസിദ്ധാന്തമെന്ന് കരുതാനാണ് ന്യായം. ഋഗ്വേദത്തിൽ പുനർജന്മത്തെക്കുറിച്ച്, അവ്യക്തമെങ്കിലും ആദ്യമായി ഒരു പരാമർശം നടത്തിയിട്ടുള്ളത് വാമദേവൻ എന്ന ഋഷി ആണല്ലോ. നൂതന സപ്തർഷി കളിലെ ഒരു ഋഷിയാണ് വാമദേവൻ. നൂതനസപ്തർഷികൾ ആര്യാധിനിവേശാനന്തര കാലഘട്ടത്തിലെ ഋഷിമാരാണ്. സപ്തർഷികളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ആര്യന്മാർ ഇന്ത്യയിലേക്ക് വരുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ ഇവിടെ നിലനിന്നിരുന്ന സൈന്ധവ നാഗരികതയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നതാണ്. ആ നാഗരികതയിലെ സപ്തർഷിമാർ പൂർവ്വ സപ്തർഷിമാർ എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ആര്യാധിനിവേശത്തെ ചെറുത്ത രണ്ടു ഗോത്രങ്ങളാണ് പുലഹന്റേതും പുലസ്ത്യന്റേതും. അതുകൊണ്ട് നൂതന സപ്തർഷികളിൽനിന്ന് പുലഹന്റേയും പുലസ്ത്യന്റേയും പിൻമുറക്കാരെ ഒഴിവാക്കി, അവരുടെ സ്ഥാനത്ത് ആര്യന്മാരായ വാമദേവനെയും വിശ്വാമിത്രനെയും പ്രതിഷ്ഠിച്ചുവെന്ന് പോഞ്ഞിക്കര റാഫി 'ശുക്രദശയുടെ ചരിത്രം' എന്ന കൃതിയിൽ ഉൾക്കാഴ്ചയോടെ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയിൽ ആര്യന്മാർക്കുള്ള പങ്കിനെ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ഹരിയാനയിലെ കുരുക്ഷേത്രത്തിന്റെ വടക്കുകിഴക്കു ഭാഗത്താണ് പാഞ്ചാലദേശം. കുരു-പാഞ്ചാലദേശങ്ങളെ ഒന്നിച്ചുചേർത്താണ് പഴയ സാഹിത്യകൃതികൾ പരാമർശിക്കാറ്. ഇവ ആര്യന്മാരുടെ ശക്തികേന്ദ്രങ്ങളായിരുന്നു. പാഞ്ചാല രാജാവായ പ്രവാഹണ ജൈവലിയാണ് പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന് വ്യക്തമായ രൂപംനൽകിയത്. പ്രവാഹണനു മുമ്പുതന്നെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് ക്ഷത്രിയന്മാർക്കിടയിൽ പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നതായി അദ്ദേഹം തന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണർക്ക് ഈ സിദ്ധാന്തം അജ്ഞാതമായിരുന്നു. പാഞ്ചാലദേശത്തെ ബ്രാഹ്മണനായ ഉദ്ദാലക ആരുണിയുടെയും പുത്രൻ ശ്വേതകേതുവിന്റെയും കഥ ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

'ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ ദാർശനികൻ' എന്നാണ് വാൾട്ടർ റൂബൻ ഉദ്ദാലകനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. യാജ്ഞവൽക്യന്റെ ഗുരുവായിരുന്നു അദ്ദേഹം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പുത്രനായ ശ്വേതകേതു പന്ത്രണ്ടു വർഷത്തെ വേദപഠനത്തിനുശേഷം പാഞ്ചാല രാജധാനിയിലെത്തി. രാജാവായ

പ്രവാഹണൻ മരണാനന്തര ജീവിതസംബന്ധിയായ ചില ചോദ്യങ്ങൾ ശ്വേതകേതുവിനോട് ചോദിച്ചു. അവയ്ക്ക് ഒന്നിനും തന്നെ മറുപടി പറയാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചില്ല. നിരാശനും അപമാനിതനുമായി ശ്വേതകേതു പിതാവിന്റെ അടുക്കൽ തിരിച്ചെത്തി. പ്രവാഹണന്റെ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഉത്തരം പറഞ്ഞു തരാൻ ആവശ്യപ്പെട്ടു. പക്ഷെ, ഉദ്ദാലകനും അവയുടെ ഉത്തരങ്ങൾ അറിയില്ലായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഉത്തരങ്ങൾ അന്വേഷിച്ച് പാഞ്ചാല രാജധാനിയിലെത്തി. ഇതുവരേയും ക്ഷത്രിയന്മാർക്കു മാത്രമേ ഇതേക്കുറിച്ച് അറിവുണ്ടായിരുന്നുള്ളൂവെന്ന് പ്രവാഹണൻ ഉദ്ദാലകനോട് പറയുന്നുണ്ട്.

ഇത് ഒരു കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട് : പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ താത്വികമായ ചട്ടക്കൂട് ആര്യന്മാരുടെ സംഭാവനയാണ് എന്ന്. പ്രവാഹണൻ ഒരു ആര്യനും ക്ഷത്രിയനുമാണ്. ഇന്ത്യയിലേക്ക് അധിനിവേശം നടത്തിയ ആര്യന്മാർ നാടോടികളായ ഇടയവർഗ്ഗമായിരുന്നു. അതു കൊണ്ടുതന്നെ അവർക്കിടയിൽ ക്ഷത്രിയന്മാർക്കായിരുന്നു മേൽക്കോയ്മയെന്ന് ഡോ.എ.അയ്യപ്പനെപ്പോലെയുള്ള നരവംശ ശാസ്ത്രജ്ഞർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട് (ഭാരതപ്പഴമ). ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വം സൈന്ധവ സംസ്കാരത്തിന്റേതാണ് എന്നുകരുതാനാണ് ന്യായം. സ്ഥിരവാസികളായ ജനസമൂഹങ്ങളിൽ ബൗദ്ധികവർഗ്ഗത്തിനും നാടോടികളായ ഇടയവർഗ്ഗങ്ങളിൽ കായികമികവുള്ളവർക്കുമായിരിക്കും മേധാവിത്വം.

ആര്യന്മാർക്കിടയിൽ തൊഴിലിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വർണ്ണവിഭജനം ഉണ്ടായിരുന്നെങ്കിലും, സൈന്ധവരുടെയിടയിലെന്ന പോലെ മാറ്റത്തിനു വിധേയമാകാത്ത സനാതനമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയായിരുന്നില്ല അത്. ഒരു വർണ്ണത്തിൽ ജനിച്ചവർക്ക് മറ്റൊരു വർണ്ണത്തിന്റെ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്നതിന് വിലക്കൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. നൂതന സപ്തർഷികളിൽ ഒരേയൊരു ആര്യൻ എന്ന് ഡി.ഡി.കൊസാംബി വിശേഷിപ്പിച്ച രാജർഷി യായ വിശ്വാമിത്രൻ ബ്രഹ്മർഷിയായി മാറിയല്ലോ. അതുപോലെ ഒരേ കുടുംബത്തിൽപ്പെട്ടവർ തന്നെ വ്യത്യസ്തമായ തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ആര്യപാരമ്പര്യം ബി.സി.ഏഴാംനൂറ്റാണ്ടിലും തുടർന്നിരുന്നുവെന്ന് പ്രവാഹണന്റെ കഥ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രവാഹണൻ വർണ്ണപ്രകാരം ക്ഷത്രിയനായിരുന്നു. എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ കുത്തകയെന്ന് കരുതപ്പെടുന്ന ബൗദ്ധികാ ന്വേഷണങ്ങളിൽ അതീവ തല്പരനുമായിരുന്നു

അദ്ദേഹം. പ്രവാഹണൻ ഒറ്റപ്പെട്ട ഒരു പ്രതിഭാസം എന്നതിനെക്കാൾ ബ്രാഹ്മണേതരമായ ആര്യബൗദ്ധിക പാരമ്പര്യത്തിന്റെ കണ്ണികളിലൊന്നാണെന്ന് കരുതുന്നതാണ് യുക്തിസഹം. ബ്രാഹ്മണരിൽ ഭൂരിഭാഗവും സൈന്ധവ പാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെട്ടവരാണെന്നാണ് ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാമർശിതരായ പൂർവ്വ-നൂതന സപ്തർഷിമാരെക്കുറിച്ചുള്ള സൂചനകളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാകുന്നത്. ബ്രാഹ്മണർക്ക് തങ്ങളുടെ കുത്തകയായ ബൗദ്ധികമണ്ഡലത്തിൽ ക്ഷത്രിയർ വ്യാപരിക്കു ന്നത് അത്ര ഇഷ്ടമുള്ള കാര്യമായിരുന്നില്ല. അത് ശ്വേതകേതുവിന്റെ വാക്കുകളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. പ്രവാഹണനെ രാജന്യബന്ധു എന്നാണ് ശ്വേത കേതു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. രാജന്യബന്ധു എന്നാൽ ക്ഷത്രിയാധമൻ എന്നാണ് ശങ്കരാചാര്യർ മുതൽ നിത്യചൈതന്യയതി വരെ അർത്ഥം പറയുന്നത്. ക്ഷത്രിയനാവാൻ അർഹതയില്ലാത്തവൻ എന്ന മയപ്പെടുത്തിയ ഒരർത്ഥമാണ് മൃഡാനന്ദസ്വാമി നൽകുന്നത്. തന്നെ ചോദ്യം ചെയ്ത് അപമാനിച്ചതിലുള്ള ദേഷ്യംകൊണ്ട് ശ്വേതകേതു അങ്ങനെ പറഞ്ഞതാകാം എന്ന് അദ്ദേഹം ന്യായീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ക്ഷത്രിയർക്കു മേൽ ബ്രാഹ്മണരുടെ മേധാവിത്വം പൂർണ്ണമായും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല എന്ന് ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ശ്വേതകേതു എന്ന വ്യക്തിയുടെ പരിപക്വതയില്ലാ യ്മയും അഹങ്കാരവും മാത്രമായി, രാജന്യബന്ധു എന്ന പ്രയോഗത്തെ ലളിതവൽക്കരിക്കാനാണ് യതി ശ്രമിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല, ഉദ്ദാലകൻ പ്രവാഹണ രാജധാനിയിൽ ഉത്തരമന്വേഷിച്ച് എത്തുന്നതിനെയും, പ്രവാഹണൻ അതു നല്കുന്നതിനെയും കുറിച്ച് യതിയുടെ വ്യാഖ്യാനം ജ്ഞാനിയായ ബ്രാഹ്മണന്റെയും ജ്ഞാനിയായ ക്ഷത്രിയന്റെയും ഇടയിൽ കൂടുതൽ ആദരണീയമായ ഒരു മനോഭാവം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് ഈ ദൃഷ്ടാന്തം മനസ്സിലാക്കിത്തരുന്നതെന്നാണ്. (തത്വമസി- തത്വവും അനുഷ്ഠാനവും)

പ്രവാഹണൻ ഉദ്ദാലകന് വിവരിച്ചുകൊടുത്ത പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കം ഇതാണ് : പഞ്ചാഗ്നിദർശനത്തെ അറിയുന്നവരും തപസ്വികളും നൈഷ്ഠികബ്രഹ്മചാരികളും ബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസിക്കുന്ന ജ്ഞാനികളുമെല്ലാം മരണാനന്തരം ബ്രഹ്മലോകത്ത് എത്തിച്ചേരുന്നു. ഈ മാർഗ്ഗത്തെ ദേവയാനമാർഗ്ഗമെന്നു പറയുന്നു. അവർ പിന്നീട് പുനർജനിക്കുന്നില്ല.

വേദങ്ങളിൽ വിധിച്ചിട്ടുള്ള അഗ്നിഹോത്രാദിയാഗങ്ങൾ നടത്തുകയും സ്മൃതി വിഹിതകർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കുകയും

ബ്രാഹ്മണർക്ക് ദാനം നൽകുകയും (ഇഷ്ടാപൂർത്തദാനങ്ങൾ) ചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനവിഹീനരായ ഗൃഹസ്ഥന്മാർ പിതൃയാനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ ചന്ദ്രലോകത്ത് മരണാനന്തരം എത്തിച്ചേരുന്നു. ഭൂമിയിൽവെച്ച് ശരീരത്തെ ദഹിപ്പിക്കുമ്പോൾ ഉണ്ടാകുന്ന ധൂമത്താൽ ആവരണം ചെയ്ത് ആത്മാവ് ചന്ദ്രലോകത്ത് എത്തുകയും ബാഹ്യശരീരത്തിന് ആരംഭമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. ചന്ദ്രലോകത്തുള്ള ദേവന്മാർ അവരെ പശുക്കൾ, ഭൃത്യന്മാർ മുതലായവരെയെന്നപോലെ തങ്ങളുടെ സ്വന്തം കാര്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ഇഷ്ടാപൂർത്ത ദാനങ്ങളുടെ ഫലം മാത്രമാണ് ചന്ദ്രമണ്ഡലത്തിൽ അനുഭവിക്കുന്നത്. മറ്റു കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം അനുഭവിക്കാനായി വീണ്ടും വിവിധ യോനികളിൽ ജനിക്കുന്നു.

അവരിൽ ശോഭനശീലത്താൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പുണ്യകർമ്മത്തോടുകൂടിയവർ ശോഭനമായ ജന്മത്തെ, അതായത് ബ്രാഹ്മണനായും, ക്ഷത്രിയനായും, വൈശ്യനായും ജനിക്കുന്നു. പാപകർമ്മികൾ നായയായും പന്നിയായും ചണ്ഡാലനായും ജനിക്കുന്നു. ഈ ജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങൾ വീണ്ടും ജനനമരണങ്ങൾക്ക് കാരണമാകുന്നു.

ദേവയാന മാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും പിതൃയാന മാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും പോകാത്ത ഒരു കൂട്ടരുണ്ട്. അവർ പഞ്ചാഗ്നിവിദ്യയെയും മറ്റും അനുസരിക്കാത്തവരും ഇഷ്ടാപൂർത്തദാനാദികർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിക്കാത്തവരുമാണ്. അവർ ഈച്ച, കൊതുക്, പുഴു മുതലായ ക്ഷുദ്രജീവികളായി വീണ്ടും വീണ്ടും ജനിക്കുന്നു- ഇങ്ങനെയാണ് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തെ വിവരിക്കുന്നത്.

എന്തുകൊണ്ട് എല്ലാ കർമ്മങ്ങളുടെയും ഫലം ചന്ദ്രമണ്ഡലത്തിൽ വെച്ച് അനുഭവിക്കുന്നില്ല ? അല്ലെങ്കിൽ ഭൂമിയിൽ വെച്ച് അനുഭവിക്കുന്നില്ല? കർമ്മങ്ങളെ രണ്ടായി വിഭജിച്ച് അവയുടെ ഫലങ്ങളെ രണ്ടിടത്തുവെച്ച് അനുഭവിക്കാൻ വിടുന്നതിന്റെ യുക്തിയെന്താണ് ? ഉപനിഷദ്കാരനോ ഭാഷ്യകാരന്മാരോ അക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നില്ല.

പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം രൂപംകൊള്ളുന്നതിനുമുമ്പ് സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പമാണ് നിലനിന്നിരുന്നത്. അതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളും പുരോഹിതരുടെ നിക്ഷിപ്ത താല്പര്യങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടിരുന്നു. നിലവിലുള്ള ധാരണയെ തിരസ്കരിച്ച് പകരം മറ്റൊന്നിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയെന്നത് വളരെ പ്രയാസമുള്ള കാര്യമാണ്. എന്നാൽ ഇഹ

ലോകജീവിതത്തിലെ അസമത്വങ്ങളെയും മറ്റും ന്യായീകരിക്കാൻ സ്വർഗ്ഗനരക സങ്കല്പങ്ങൾ പര്യാപ്തവുമല്ല. പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തെയും സ്വർഗ്ഗനരക സങ്കല്പങ്ങളെയും സമന്വയിപ്പിക്കുകവഴി വരേണ്യതാല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഭഗവദ്ഗീത അത്തരം സമന്വയങ്ങളുടെ ഉത്തമോ ദാഹരണമാണ്. അർജ്ജുനനോട് ശ്രീകൃഷ്ണൻ പറയുന്നു : "നീ ഹതനായിത്തീരുകയാണെങ്കിൽ നിനക്ക് സ്വർഗ്ഗം ലഭിക്കും. ജയിക്കുകയാണെങ്കിലോ, ഭൂമിയെ അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യാം" (2:37). അതേ അദ്ധ്യായത്തിൽത്തന്നെ പറയുന്നു : "മനുഷ്യർ എപ്രകാരമാണോ ജീർണ്ണവസ്ത്രങ്ങളെ ഉപേക്ഷിച്ച് പുതിയ വസ്ത്രങ്ങളെ കൈക്കൊള്ളുന്നത് അപ്രകാരം തന്നെയാണ് ആത്മാവ് ജീർണ്ണ ദേഹങ്ങളെയെല്ലാം കൈവെടിഞ്ഞ് മറ്റു പുതിയ ദേഹങ്ങളെ കൈക്കൊള്ളുന്നത്." (2:22).

സെമിറ്റിക് മതങ്ങൾ പൊതുവെ തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങളെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി പഴയ ആശയങ്ങളെയും വംശങ്ങളെത്തന്നെയും ഉച്ചാടനം ചെയ്യാനുള്ള പ്രവണതയാണ് കാണിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ അതിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി പഴയതിനെ തിരസ്കരിക്കാതെ പുതിയതിനെ അതിനോടു സമന്വയിപ്പിക്കുക എന്ന നയമാണ് പ്രാചീനകാലം മുതൽ ഇന്ത്യൻ ചിന്തകർ സ്വീകരിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. പഴയതിന്റെയും പുതിയതിന്റെയും ഗുണഭോക്താക്കൾ ഒരേകൂട്ടർ തന്നെയായിരുന്നു എന്ന താണതിനു കാരണം. ഈ സമന്വയപ്രവണതയെ പാരമ്പര്യവാദികൾ ഇന്ത്യൻ ചിന്തകരുടെ സഹിഷ്ണുതയുടെയും വിശാലമനോഭാവത്തി ന്റെയും അടയാളമായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിക്കാറ്. ഇന്ത്യൻ ചിന്തകരെല്ലാം, ചില അപവാദങ്ങൾ ഒഴിച്ചാൽ, ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു. അവരിൽ മിക്കവരുടെയും ചിന്തകളെ നയിച്ചിരുന്നത് ഒരിക്കലും സത്യാന്വേഷണതൽപരതയായിരുന്നില്ല. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ നിക്ഷിപ്ത താല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുവാനും ന്യായീകരിക്കുവാനും ഉതകുന്ന യുക്തികൾ കണ്ടെത്തുക എന്നതായിരുന്നു അവരുടെ മുഖ്യതൊഴിൽ. നിലവിലുള്ള വർണ്ണാശ്രമ വ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹിക രാഷ്ട്രീയഘടനയെ വെല്ലുവിളിക്കുകയോ ധിക്കരിക്കുകയോ ചെയ്യാത്ത ഒരാൾക്ക് ദൈവത്തിലും ആത്മാവിലും പരലോകത്തിലും വിശ്വസിക്കാതെ തന്നെ ഹിന്ദുവായി തുടരുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന പ്രൊഫ. കെ.സച്ചിദാനന്ദ മൂർത്തിയുടെ നിരീക്ഷണം (ഡോ.കെ.ബി.കൃഷ്ണയുടെ Studies in Hindu Materialism എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മുഖവുര)

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ കേന്ദ്രതാല്പര്യം എന്തെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ചന്ദ്രലോകം എന്ന സങ്കല്പം മുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്ന സ്വർഗ്ഗ നരക സങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഭഗവദ്ഗീതയിലെ സ്വർഗ്ഗപരാഃ (2:43) എന്ന പദത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് കാക്കാ സാഹെബ് കാലേൽക്കർ 'ഗീതാരത്നപ്രഭ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ (1942-44 ൽ എഴുതിയത്) ഇങ്ങനെ എഴുതുന്നു. "മരണാനന്തരം മനുഷ്യൻ സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കോ നരകത്തിലേക്കോ മറ്റേതെങ്കിലും ലോകത്തിലേക്കോ പോകും എന്നാണ് ആസ്തികരുടെ വിശ്വാസം. അവിടെ ദീർഘകാലം വസിച്ചതിനുശേഷം വീണ്ടും ഏതെങ്കിലും യോനിയിൽ പിറക്കുവാനായി ഈ ലോകത്തിലേക്ക് തിരിച്ചു വരുന്നു. എന്നാൽ ഉത്തമമായ വൈരാഗ്യസാധന ചെയ്യുന്നതായാൽ പുനർജന്മത്തിൽ നിന്നും സ്വർഗ്ഗാദിലോകങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായ മോക്ഷം അഥവാ ബ്രഹ്മനിർവ്വാണം പ്രാപിക്കും.... ഗീതയുടെ അഭിപ്രായവും ഇതുതന്നെയാണ്."

അദ്ദേഹം തുടരുന്നു : "യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്ത് സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കു പോകുന്ന മനുഷ്യർ കർമ്മദേവന്മാരാണ്. അവരുടെ പുണ്യം അവസാനിക്കുന്നതുവരെയെ അവർ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ വസിക്കൂ. അവിടെ അവർക്ക് അവരുടെ സ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ഉച്ചനീചത്വം അഥവാ വലുത് ചെറുത് എന്ന വ്യത്യാസം ഉള്ളതിനാൽ അഭിമാനത്തിനു വകയുണ്ട്. അവർ അന്യോന്യം അസൂയാലുക്കളായിത്തീർന്ന് പുണ്യം ക്ഷീണിക്കുമ്പോൾ താഴോട്ടു വീഴുകയും ചെയ്യുന്നു. (പുറങ്ങൾ 436-37. വിവ: എസ്.വി. കൃഷ്ണ വാരിയർ, 1964, എൻ.ബി.എസ്.)

ഭൂമിയിലെ ഉച്ചനീചത്വങ്ങൾ മരണാനന്തരം സ്വർഗ്ഗത്തിലും പിന്തുടരുന്നു എന്നാണ് കാലേൽക്കറുടെ വാക്കുകൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. യാഥാസ്ഥിതിക ഹിന്ദുമനസ്സിന് ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഗമായി പകർന്നു കിട്ടിയ ഉച്ചനീചത്വമനോഭാവത്തിൽ നിന്നു മുക്തമായി ചിന്തിക്കാൻ പോലും കഴിയുന്നില്ല എന്നാണ് ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജാതിവ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഉച്ചനീചത്വമല്ല സ്വർഗ്ഗത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നത് എന്ന് അഭിനവ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ മുടന്തൻന്യായം ഉന്നയിച്ചേക്കാം. 'ബ്രഹ്മവിദ്യാസംഘത്തിൽപ്പെട്ട രാജയോഗികളുടെ സൂക്ഷ്മാന്വേഷണം മനുഷ്യന്റെ മരണാനന്തരമുള്ള സ്ഥിതിയെപ്പറ്റി പല അറിവുകളും നേടിയിട്ടുണ്ടെ'ന്നു നാലപ്പാട്ട് നാരായണമേനോൻ പറയുന്നു. ആ 'അറിവു'കളെ നാലപ്പാട്ട് ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു : "മനുഷ്യസമുദായത്തിൽ വെച്ച് ഏറ്റവും താഴ്ന്ന നിലയിലുള്ളവർ 5 കൊല്ലത്തോളം ഭുവർല്ലോകത്തിൽ താമസിച്ചതിനുശേഷം

ഭൂമിയിൽ വന്നുപിറക്കും; അവർക്കു സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ട ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവരുടെ പരലോക ജീവിതം ക്ഷണത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നു. അക്കൂട്ടർക്കുമീതെയുള്ളവർ ഭൂവർലോകത്തിൽ 40 വർഷം ജീവിച്ചതിനുശേഷം, സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കു കടക്കാതെ ഭൂമിയിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവരും. ആ രണ്ടുതരം അസംസ്കൃത വർഗ്ഗത്തിനും മുകളിലുള്ള കർമ്മാളർ 40 കൊല്ലം ഭൂവർ ലോകത്തിലും 160 കൊല്ലം സ്വർഗ്ഗലോകത്തിലും താമസിച്ചതിനുശേഷമേ ഇങ്ങോട്ടു മടങ്ങൂ. അവർക്കു മീതേയുള്ള കൃഷീവലന്മാർ 40 കൊല്ലം ഭൂവർലോകത്തിലും 260 കൊല്ലം സ്വർഗ്ഗലോകത്തിലും അധിവസിക്കും. അവരേക്കാൾ ഉപരിനിലയിലുള്ള വണിഗ്വർഗ്ഗക്കാർ ഭൂവർലോകത്തിൽ 25 വർഷവും – അവരുടെ വികാരങ്ങൾക്കു വിചാരങ്ങളോളം ശക്തിയില്ലാത്തതു കൊണ്ടു ഭൂവർലോകത്തിലെ ആയുസ്സുകുറഞ്ഞു – സ്വർലോക ത്തിൽ 475 വർഷവും പാർക്കുന്നു. അവരിലും മീതെയുള്ള വൈദ്യന്മാരുടെ പരലോകവാസം, 25 വർഷം ഭൂവർലോകത്തിലും 975 വർഷം സ്വർലോകത്തിലുമായി, 1000 വർഷത്തേയ്ക്കുണ്ടാകും; ഇവർ കുറച്ചിട ഉപരിസ്വർഗ്ഗത്തിലും വാണു എന്നുവരും. കലാകാരന്മാർ 5 വർഷം മാത്രം ഭൂവർലോകത്തിലും 1150 വർഷം സ്വർലോകത്തിലും 50 വർഷം ഉപരിസ്വർഗ്ഗത്തിലും നിവസിക്കുന്നു. മുമുക്ഷുക്കൾ ഭൂവർലോകത്തിൽ താമസിക്കുകയേ ഇല്ല; അവർ ഇഹലോകം വിടുന്നതോടുകൂടി സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്കു കടക്കുകയും അവിടെ 2150 കൊല്ലവും ഉപരിസ്വർഗ്ഗത്തിൽ 150 കൊല്ലവും അധിവസിക്കുകയും ചെയ്യും. (ആർഷജ്ഞാനം, പുറം 485)

ഉപനിഷത്തുകളിൽ പറയുന്ന ചന്ദ്രലോകം എന്നത് ഭൂമിയുടെ ഉപഗ്രഹമായ ചന്ദ്രനെക്കുറിച്ചാണെന്നത് വ്യക്തമാണ്. നാലപ്പാടന്റെയും (ആർഷജ്ഞാനം, പുറങ്ങൾ 251-253, എഴുതിയത് 1950 കളിൽ) സ്വാമി ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതിയുടെയും (വേദാന്തവിജ്ഞാനം-പുറം 136, എഴുതിയത് 1958ൽ) വാക്കുകളിൽ നിന്ന് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാണ്. ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതി പറയുന്നു: "ശരീരത്തോടുകൂടി ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ എത്രതന്നെ സുകൃതാതിരേകമുണ്ടായാലും സ്ഥൂലശരീരം ഭൂമിയുടെ അംശമാണെന്ന കാരണത്താൽ അതുംകൊണ്ട് ഈ ഭൂമിയുടെ അതിർത്തിവിട്ട് ആർക്കും പോകാൻ വയ്യ. റോക്കറ്റിന്റെയും മറ്റും സഹായ ത്താൽ ചന്ദ്രമണ്ഡലത്തിലേക്കും മറ്റും പോവാമെന്ന് ആധുനികശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തം വാദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, സ്ഥൂല ശരീരത്തോടുകൂടി ഭൂമിയുടെ അതിർത്തി വരെയല്ലാതെ അതിർത്തി

വിട്ട് ആർക്കും എവിടേക്കും പോവാൻ വയ്യെന്നാണ് വൈദിക സിദ്ധാന്തം. എന്നാൽ മരണശേഷം ഈ തടസ്ഥമില്ല."

എന്നാൽ വൈദികസിദ്ധാന്തത്തിനു വിരുദ്ധമായി രണ്ടു മ്ലേച്ഛന്മാർ-ആംസ്ട്രോങ്ങും, ആൽഡ്രിനും-അപ്പോളോ 11 എന്ന വാഹനത്തിന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി പൗരാണിക ഭാരതീയരുടെ പരലോകമായ ചന്ദ്രനിൽ സ്ഥൂലശരീരത്തോടുകൂടി എത്തി ഏഴെട്ടു മണിക്കൂർ ചെലവഴിക്കുകയുണ്ടായി. അവിടെ അവർ അമേരിക്കയുടെ കൊടിനാട്ടുകയും കുറെ കല്ലും മണ്ണും മറ്റും ഭൂമിയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരികയും ചെയ്തു. അതിനുശേഷം നിരവധി തവണ നിരവധി പേർ സ്ഥൂലശരീരത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ചന്ദ്രനിലെത്തുകയും ഭൂമിയിലേക്ക് തിരിച്ചുവരികയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഇത് ചന്ദ്രലോകത്തെക്കുറിച്ചും പരലോകത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള തങ്ങളുടെ വാദമുഖങ്ങൾക്ക് പുതിയൊരു വ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കാൻ വേദാന്തികളെ നിർബന്ധിതരാക്കി. ആചാര്യ നരേന്ദ്ര ഭൂഷൺ ചന്ദ്രലോകത്തെ ചാന്ദ്രമസീദശ എന്നു വ്യഖ്യാനിക്കുന്നു. മരണാനന്തരം ജീവൻ ചന്ദ്രനിൽ ചെന്ന് ശരീരമെടുത്ത് സ്വർഗ്ഗവാസം ചെയ്യുന്നുവോ എന്ന ചോദ്യത്തിന് അദ്ദേഹം മറുപടി പറയുന്നു : "അല്ല. ഈ ഭൂമിയിലോ, ജീവവാസമുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും സൗരയൂഥങ്ങളിലെ ഗ്രഹങ്ങളിലോ ഉന്നതമായ ജന്മമെടുക്കുന്നു." (പരലോകവും പുനർജന്മവും, പുറം 93, വർഷം 1997)

മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലും അവയുടെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലും ആശയപരമായി പൂർവ്വാപരപ്പൊരുത്തം പലപ്പോഴും കാണാറില്ല. വിശ്വാസത്തിന് തർക്കശാസ്ത്രം ശത്രുവാണ്. ഒരു ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിന് ഒരിടത്ത് ഒരാശയത്തെ സമർത്ഥിക്കുവാനും മറ്റൊരു ലക്ഷ്യം നേടുന്നതിന് അതേ ആശയത്തെ തള്ളിപ്പറയുവാനും ഒരു വിശ്വാസിക്ക് യാതൊരു മടിയുമില്ല. കാക്കാസാലേൽക്കർ ഒരിടത്ത് പറയുന്നു: "ഉത്തമമായ വൈരാഗ്യസാധന ചെയ്യുന്നതായാൽ പുനർജന്മത്തിൽ നിന്നും സ്വർഗ്ഗാദി ലോകങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായ മോക്ഷം അഥവാ ബ്രഹ്മനിർവ്വാണം പ്രാപിക്കും.... സ്വർഗ്ഗത്തിൽ വാർദ്ധക്യം ബാധിക്കാത്തവരും ഒരിക്കലും മരിക്കാത്തവരുമായ ദേവന്മാർ വസിക്കുന്നു. അവർ അമൃത് എന്നുപേരായ സ്വാദിഷ്ട പേയം കുടിക്കുന്നു. അപ്സരസ്സുകളുടെ ഗാനം കേൾക്കുന്നു. ഒരിക്കലും ഉറങ്ങുന്നില്ല. അവർ നിർന്നിമേഷരുമാണ്. യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്ത് സ്വർഗ്ഗത്തിലേക്ക് പോകുന്ന മനുഷ്യർ കർമ്മദേവന്മാരാണ്" (പുറം 437)

ഇതിനുനേരെ വിപരീതമായി മറ്റൊരിടത്ത് കാലേൽക്കർ പറയുന്നു: "സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളെപ്പറ്റി പണ്ടത്തെ ആളുകൾക്കുണ്ടായിരുന്ന അഭി പ്രായം ഇന്നു കാണപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാലും, സാമൂഹ്യവിജ്ഞാന ദൃഷ്ട്യാ ഈ ആശയ (സങ്കല്പ) ത്തിൽ അല്പം യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ട്. സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അപ്സരസ്സുകളുണ്ട്, അവർ എപ്പോഴും പാടിക്കൊണ്ടിരിക്കും, അവിടെ അമൃതപാനം നിരന്തരം നടക്കുന്നുണ്ട്, ജരാമരണങ്ങളുടെ ഭയമേ ഇല്ല-ഈ വക സങ്കല്പങ്ങളെ നമുക്ക് വിട്ടുകളയാം. നരകത്തിൽ യമദൂതന്മാർ അടിക്കുന്നു, തീയിലിട്ട് ചുടുന്നു, എണ്ണയിലിട്ട് വറുക്കുന്നു, കൊടിൽ കൊണ്ടു പിടിച്ചു തോലുരിക്കുന്നു, ഇത്രയൊക്കെ യാതനകളനുഭവിക്കേണ്ടിവന്നാലും മരണത്തിലൂടെ രക്ഷപ്പെട്ടുകളയാമെന്നാശിക്കാനും വഴിയില്ല-ഇത്തരം വിചാരങ്ങളും നമ്മുടെ മനസ്സിലുറയ്ക്കുന്നില്ല. അപ്പോൾ നമുക്ക് സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളെപ്പറ്റി ഒരു പുതിയ രീതിയിൽ ചിന്തിക്കേണ്ടിവരുന്നു."

സ്വർഗ്ഗനരകാദികളെക്കുറിച്ചുള്ള പഴയ അതിഭൗതിക സങ്കല്പം എടുക്കാച്ചരക്കാണെന്നു കണ്ടപ്പോഴാണ് കാലേൽക്കറെപ്പോലുള്ള വേദാന്തികൾക്ക് പുതിയ രീതിയിൽ ചിന്തിക്കണമെന്ന തോന്നലുണ്ടാകുന്നത്. സ്വർഗ്ഗനരകാദികൾക്ക് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പുതിയ കുപ്പായം നൽകാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത് : "മനുഷ്യന്റെ പ്രവൃത്തി സമുദായത്തിനും വിരുദ്ധമായിത്തീർന്നാൽ, ക്രമേണ അതു സ്വഭാവമായിത്തീരുന്നതായാൽ, അവന്നു തീർച്ചയായും അധഃപതനമുണ്ടാകും. ആ സ്ഥിതിയിൽ ആർക്കും സുഖമോ ശാന്തിയോ ലഭിക്കുകയില്ല. അങ്ങനെ അധഃപതിച്ച, തീരെ അവശമായ അവസ്ഥയെയാണ് നരകമെന്നു പറയണ്ടേത്." (പുറം 108).

കാലേൽക്കർ ഒറ്റപ്പെട്ട പ്രതിഭാസമല്ല. സ്വർഗ്ഗത്തെ അതിഭൗതികമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ട് ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷൺ എഴുതുന്നു: "ചാന്ദ്രമസീദശയെ പ്രാപിക്കുന്നതാണ് സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തി (പുറം 92). ശാരീരികബന്ധനത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി ആകാവുന്നത്ര ഹർഷാനുഭവം നേടുന്നതാണ് ചാന്ദ്രമസീദശ (പുറം 85). ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിൽ അസംഖ്യം സൂര്യലോകങ്ങളും ചന്ദ്രലോകങ്ങളും പൃഥ്വീവികളുമുണ്ട്. മൃത്യുവിന്റെ അവസരത്തിൽ ജീവാത്മാവിന്റെ മനസ്സ് എവിടെയാണോ ഏതിൽ ആസക്തമാണോ ഏത് ഇച്ഛയിലാണോ വർത്തിക്കുന്നത് അതിനെ പൂർത്തിയാക്കാൻ കഴിയുന്ന ലോകത്തും യോനി (ജനുസ്സ്) യിലും ജന്മമെടുക്കും (പുറം 86). ചാന്ദ്രമസീദശയെ പ്രാപിച്ച ജീവാത്മാവ് കർമ്മം ക്ഷയിക്കുമ്പോൾ പുനർജന്മമെടുക്കുന്നു." (പു 91).

അദ്ദേഹം തന്നെ സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളെക്കുറിച്ച് ലൗകികവും സാമൂഹികശാസ്ത്രപരവുമായ ഒരു വ്യാഖ്യാനം മറ്റൊരിടത്ത് നൽകുന്നത് നോക്കുക : "നാം ഇവിടെ നമുക്കുവേണ്ടി സ്വർഗ്ഗവും നരകവും പണിയുക യാണ് സദാ. വേറൊരു ലോകവിശേഷമായ സ്വർഗ്ഗമോ നരകമോ ഇല്ല. നമ്മുടെ കർമ്മഫലമനുസരിച്ച് ഈശ്വരൻ നമുക്ക് പുതിയ ജന്മം നൽകുന്നു." (പു 181).

കർമ്മഫലത്തെ രണ്ടായി വിഭജിച്ച്, ഒരു ഭാഗം ചന്ദ്രലോകത്തിലും ബാക്കി ഭാഗം പുനർജന്മത്തിലൂടെയും അനുഭവിക്കുക എന്നതിന്റെ യുക്തിരാഹിത്യം ചില ചിന്തകരെയെങ്കിലും അലട്ടിയിരുന്നു. അതിന് സ്വർഗ്ഗനരകാദി സങ്കല്പങ്ങളെ നിഷേധിക്കാതെ വയ്യ. അതിന് ബൃഹദാര ണ്യകോപനിഷത്തിൽ നിന്ന് ഒരു വാക്യം അടർത്തിയെടുത്ത് പലരും ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. ജനകന്റെ ചോദ്യത്തിന് മറുപടിയായി യാജ്ഞവൽക്യൻ പറയുന്നു : "പുല്ലിൽ സഞ്ചരിക്കുന്ന അട്ട ഒരു തൃണാഗ്രത്തിൽ എത്തിയിട്ട് മറ്റൊരു തൃണത്തെ സമാശ്രയിച്ച് സ്വയം ചുരുക്കുന്നതുപോലെ ഈ ആത്മാവ് ഈ ശരീരത്തെ വധിച്ച്, അചേതനാവസ്ഥയിൽ എത്തിച്ച് മറ്റൊന്നിനെ സമാശ്രയിച്ച് സ്വയം ഉപസംഹരിക്കുന്നു." (4.4.3).

ഇവിടെതന്നെയാണ് സ്വർഗ്ഗവും നരകവും എന്ന വാക്യത്തെ ഭാഗവതത്തിൽ നിന്ന് ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് എം.ടി.കുമാരൻ ഈ ഉപനിഷദ്വാക്യത്തെ ഇങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു : "നടക്കുന്നവൻ മുൻ കാലിനെ ഭൂമിയിൽ വെച്ചശേഷം പിന്നിലുള്ള കാലിനെ പൊക്കി ഭൂമിയിൽ നടക്കുന്നു. ഇവിടെ കാലിനെ ഭൂമിയിൽ പതിക്കുന്നതും മറ്റേ കാലിനെ പൊക്കുന്നതും ഒരേ കാലത്താണ്. തൃണജളൂകം - പുല്ലട്ട തന്റെ മുമ്പിലുള്ള പുൽത്തലയെ സമാശ്രയിച്ചതിനുശേഷമാണ് പിന്നിലുള്ള പുൽക്കൊടിയിൽ നിന്ന് അതിന്റെ പിടിവിടുന്നത്. അതുപോലെ ഒരേ കാലത്താണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ശരീരവേർപാടും ശരീരസ്വീകരണവും." (പുനർജന്മം-എം.ടി.കുമാരൻ-പു.106)

ഇത് നവീനവേദാന്തികളുടെ ഒരു ദുർവ്യാഖ്യാനമാണ്. ഭൂമിയിലുള്ള ശരീരത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് ഭൂമിയിൽത്തന്നെ പുതിയൊരു ശരീരത്തെ ഉടനെ സ്വീകരിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയല്ല ഉപനിഷദ്കാരൻ പറയുന്നത്. ഇക്കാര്യം തുടർന്നുള്ള ശ്ലോകങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ് : "ഒരു തട്ടാൻ സ്വർണ്ണാംശമെടുത്ത് മറ്റൊരു പുതുമയുള്ളതും സുന്ദരവുമായ രൂപം സൃഷ്ടിക്കുന്നതുപോലെ തന്നെ ഈ ആത്മാവ് ഈ ശരീരത്തെ നശിപ്പിച്ചിട്ട്-അചേതനാവസ്ഥയിലെത്തിച്ചിട്ട് മറ്റു പിതൃക്കളുടെയോ ഗന്ധർവ്വന്റെയോ ദേവന്റെയോ പ്രജാപതിയുടെയോ ബ്രഹ്മാവിന്റെയോ മറ്റു

ഭൂതങ്ങളുടെയോ നവീനവും സുന്ദരവുമായ രൂപം സൃഷ്ടിക്കുന്നു... ഈ ലോകത്തു ചെയ്യപ്പെടുന്ന കർമ്മത്തിന്റെ ഫലം അനുഭവിച്ചിട്ടു ആ ലോകത്തുനിന്നും കർമ്മം ചെയ്യുവാനായി വീണ്ടും ഈ ലോകത്തു വരുന്നു". (ബൃ.ഉ.4.4.4-7)

ഈ ജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം സ്വർഗ്ഗനരകാദികളിൽ അനുഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ വീണ്ടും ഈ ഭൂമിയിൽ പിറക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യമെന്ത്? സ്വർഗ്ഗനരക സങ്കല്പം തന്നെ പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തെ തകർക്കുന്നതാണ്. പണ്ട് ജനങ്ങൾക്ക് സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളിൽ ഗാഢമായ വിശ്വാസം ഉണ്ടായിരുന്നതിനാലും, ആ വിശ്വാസത്തിൽനിന്ന് പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിന് നേട്ടങ്ങളുണ്ടായിരുന്നതി നാലുമായിരിക്കാം അതിനെ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തവുമായി ഇണക്കിച്ചേർത്തത്. ആധുനികകാലത്ത് സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളിൽ ജനങ്ങൾക്ക് വിശ്വാസം കുറഞ്ഞുവന്നതി നാലും പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ നിലനില്പിനെ ദോഷകരമായി ബാധിക്കുമെന്നതിനാലുമാണ് നവീന വേദാന്തികൾ അവയെ നിഷേധിക്കുകയോ, സാമൂഹികശാസ്ത്ര പരമായ വ്യാഖ്യാനം നൽകാൻ ശ്രമിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നത്. വേദാന്തികളുടെ ലക്ഷ്യം നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയെയും അവസ്ഥയെയും-പണ്ട് അത് ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയായിരുന്നു- ന്യായീകരിക്കാനുതകുന്ന ഒരു സിദ്ധാന്തമാണ്. പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം അതിനു വളരെ ഉപയുക്തമാണ്.

സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ വാക്കുകളിൽ നിന്ന് ഇക്കാര്യം വളരെ വ്യക്തമാണ് : "ഇതാ ഒരു കുട്ടി കരുണാമയനും നീതിമാനുമായ ദൈവത്തിന്റെ പ്രദേശത്ത് മനുഷ്യവംശത്തിന് ഗുണം ചെയ്യുന്നവനും നല്ലവനുമായി വളരാൻ പാകത്തിലുള്ള എല്ലാ സാഹചര്യങ്ങളോടും കൂടി ജനിക്കുന്നു. അതേസമയം, അതേ നഗരത്തിൽ നല്ലവനായി വളരാൻ പറ്റാത്ത എല്ലാ സാഹചര്യങ്ങളോടും കൂടി മറ്റൊരു കുട്ടി ജനിക്കുന്നു. അതുപോലെ, തെറ്റൊന്നും ചെയ്യാതെതന്നെ, ഒരുപക്ഷെ ജീവിതകാല മത്രയും ദുരിതമനുഭവിക്കാനായി പിറന്ന എത്രയോ കുട്ടികളെ നാം കാണുന്നു. നമുക്കെങ്ങനെ ഈ ലോകത്തെ ഇത്തരം അസമത്വങ്ങളെ വിശദീകരിക്കാനാവും? മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ മഹത്വത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ഈ ലോകത്തെ അസമത്വങ്ങളും ഭീകരതകളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്തി നീതീകരിക്കാൻ എല്ലാ ഭാരത്തെയും ന്യായയുക്തമായ ഒരു കാരണത്തിൽ ഇറക്കിവെയ്ക്കാതെ വേറെ വഴിയില്ല-നമ്മുടെതന്നെ സ്വതന്ത്രമായ കർമ്മങ്ങളിൽ." (The complete works of Swami Vivekananda-

Reincarnation-Vol. IV, Pages 269-70)

ഈ ലോകത്തിലെ അസമത്വങ്ങൾക്കും ദുരിതങ്ങൾക്കും മറ്റും പൂർവ്വജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങളാണ് കാരണമെന്നു പറഞ്ഞ് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയെ സംരക്ഷിക്കുകയാണ് വേദാന്തികൾ. സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികശാസ്ത്രപരമായ വ്യാഖ്യാനം ചമച്ച അവർ ഈ ലോകത്തെ പ്രശ്നങ്ങളെ സാമൂഹികശാസ്ത്ര പരമായും ഭൗതികമായും വിശകലനം ചെയ്യാൻ താല്പര്യപ്പെടുന്നില്ല. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നത് തങ്ങളുടെയും, തങ്ങളെ നിലനിർത്തുന്ന വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും നിലനില്പിന് അപകടമാണെന്ന് അവർക്കറിയാം. 'പൂർവ്വജന്മ ദുഷ്കൃതം വ്യാധിരൂപേണ ബാധയതേ' എന്നൊക്കെ വേദാന്തികൾ പ്രസംഗിക്കും. വെള്ളക്കാരാകട്ടെ ഈ വേദാന്തത്തെയൊന്നും കൂട്ടാക്കാതെ രോഗങ്ങൾക്ക് ഭൗതികമായ കാരണങ്ങളുണ്ടെന്ന് മനസ്സിലാക്കി പരിഹാരം കണ്ടെത്താൻ ഗവേഷണം നടത്തും. വേദാന്തികൾക്ക് അസുഖം വന്നാൽ വേദാന്തമെല്ലാം അട്ടത്തുവെച്ച് 'മ്ലേച്ഛ'ന്മാർ കണ്ടുപിടിച്ച മരുന്നുകളും ഉപകരണങ്ങളും ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ചികിത്സയ്ക്കായി സൂപ്പർ സ്പെഷ്യാലിറ്റി ആശുപത്രികളെ അഭയം പ്രാപിക്കും !

പുണ്യകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്തവർ ബ്രാഹ്മണ, ക്ഷത്രിയ, വൈശ്യന്മാരുടെയും പാപകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്തവർ നായയായും പന്നിയായും ചണ്ഡാലനായും മറ്റും ജനിക്കുന്നുവെന്ന് ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് കാര്യമായ കോട്ടം തട്ടാത്ത കാലത്ത് എഴുതിയ ഒരു പുസ്തകത്തിൽ (What becomes of the soul after death) സ്വാമി ശിവാനന്ദ ഈ അഭിപ്രായത്തോട് യോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിച്ച് എഴുതുന്നുണ്ട്. ഇതേ അഭിപ്രായം തന്നെയാണ് സ്വാമി ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതിയും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ('50 കളിൽ എഴുതിയ 'വേദാന്ത വിജ്ഞാനം' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ പു.34) എന്നാൽ ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷനാകട്ടെ, 90കളിൽ എഴുതിയ ഒരു പുസ്തകത്തിൽ വളരെ വിദഗ്ദമായാണ് ഈ അഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ബ്രാഹ്മണൻ, ചണ്ഡാലൻ, പന്നി തുടങ്ങിയ സവിശേഷ നാമങ്ങൾക്കു പകരം മനുഷ്യൻ, മൃഗം തുടങ്ങിയ സാമാന്യനാമങ്ങളാണ് അദ്ദേഹം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു : "ഒരു കൂട്ടം ജീവികൾ മരണാനന്തരം തേടുന്നത് സഞ്ചരിക്കാനാവുന്ന ദേഹങ്ങളെയാണ്; വേറെ ചിലരാകട്ടെ തൂണുപോലെയുറച്ച സ്ഥാവരങ്ങളെയും. ഇത് കർമ്മമനുസരി ച്ചാണെന്നു ശ്രുതിയുണ്ട്. ആദ്യത്തെ കൂട്ടർ തേടുന്നത് മനുഷ്യ-മൃഗം-പക്ഷി-

കീടാദിജന്മങ്ങൾ; മറ്റേകൂട്ടരാകട്ടെ മരങ്ങളെപ്പോലുള്ള സ്ഥാവര ജന്മങ്ങൾ." (പരലോകവും പുനർജന്മവും, പു.64).

എന്നാൽ ഈ അഭിപ്രായത്തെ ഭാഗികമായി നിഷേധിക്കുന്ന തരത്തിലാണ് ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിൽ സ്വാമി വിവേകാനന്ദന്റെ സഹപ്രവർത്തകനും ശ്രീരാമകൃഷ്ണ ശിഷ്യനുമായ സ്വാമി അഭേദാനന്ദൻ എഴുതിയത്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു : "ഹിന്ദുക്കളുടെ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം മനുഷ്യാത്മാക്കളുടെ മൃഗശരീരത്തിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുപോക്കിനെ നിരാകരിക്കുന്നു. നാം മൃഗത്തിന്റെ താണശരീരത്തിൽ നിന്ന് പരിണാമ പ്രക്രിയയിലൂടെ കടന്ന് ഈ നിലയിലെത്തിയിരിക്കുന്നു. ഇനി മൃഗശരീരത്തിലേക്കുതന്നെ മടങ്ങുന്നതെന്തിന്? മനുഷ്യാത്മാക്കൾ മരണാനന്തരം ദുഷ്കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലമനുഭവിക്കാൻ വേണ്ടി കർമ്മനിയമത്തിനു വിധേയരായി മൃഗശരീരങ്ങളിലേക്ക് അധഃപതിക്കുന്നുവെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്ന അജ്ഞരായ ഒരുവിഭാഗം ഹിന്ദുക്കൾ ഇന്ത്യയിലുണ്ടെന്നത് യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഹിന്ദുക്കളുടെ ചില മതഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മനുഷ്യാത്മാക്കൾ മരണാനന്തരം മൃഗപ്രകൃതിയിലേക്ക് അധഃപതിക്കുന്നതായി കാണിക്കുന്ന ഭാഗങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അവയ്ക്ക് മനുഷ്യാത്മാക്കൾ മൃഗശരീരമെടുക്കുന്നുവെന്ന അർത്ഥം കല്പിക്കേണ്ടതില്ല. മനുഷ്യശരീരത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടു തന്നെ അവ മൃഗീയജീവിതം നയിക്കുന്നുവെന്നേ അതിന്നർത്ഥമുള്ളൂ." (പുനർജന്മം-പു.92- വിവ:പ്രൊഫ. എ. പത്മനാഭക്കുറുപ്പ്)

ഉപനിഷദ്വാക്യത്തെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ, യാതൊരു മടിയും കൂടാതെ ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കാൻ അഭേദാനന്ദനെ പ്രേരിപ്പിച്ച ഘടകമെന്താണ് ? ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് അവരുടെ ശിങ്കിടികളായ കൊളോണിയൽ ചരിത്രകാരന്മാരും ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരും ഇന്ത്യയ്ക്ക് അത്ര മഹത്തായ പാരമ്പര്യമൊന്നുമില്ലെന്ന് സ്ഥാപിക്കാനായി ശ്രമിച്ചിരുന്നു. അതിനെ എതിർത്തുകൊണ്ട്, ഇന്ത്യയുടെ ഭൂതകാലത്തെ പൊലിപ്പിച്ചു കാട്ടാനും യൂറോപ്പിൽ അപ്പപ്പോഴുണ്ടാകുന്ന പല കാര്യങ്ങളും കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളുമെല്ലാം ഭാരതത്തിൽ പണ്ടേ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് സ്ഥാപിക്കാനുമായിരുന്നു ദേശീയവാദികളുടെ ശ്രമം. സ്വാമി വിവേകാനന്ദനെപ്പോലുള്ളവരായിരുന്നു അവരുടെ മാർഗ്ഗദർശികൾ. അമേരിക്കക്കാർ വിമാനം കണ്ടുപിടിച്ചപ്പോൾ, ഇന്ത്യൻ ദേശീയവാദികൾ 'ഭരദ്വാജന്റെ വൈമാനികശാസ്ത്രം' എന്ന വ്യാജഗ്രന്ഥം കണ്ടുപിടിച്ചാണ് അവർക്കൊപ്പമെത്തിയത്. 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിലും 20-ാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ തുടക്കത്തിലും ഡാർവ്വിന്റെ

പരിണാമസിദ്ധാന്തം ലോകം കീഴടക്കുകയായിരുന്നു. താഴ്ന്ന തരം ജീവികളിൽ നിന്ന്, ലക്ഷക്കണക്കിനു വർഷങ്ങളിലൂടെ പരിണമിച്ചാണ് മനുഷ്യനെപ്പോലുള്ള ഉയർന്നതരം ജീവികൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതെന്നാണല്ലോ ഡാർവിന്റെ സിദ്ധാന്തം. ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനൊപ്പിച്ച് പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തെ വ്യാഖ്യാനിച്ചവ തരിപ്പിക്കാനാണ് വിവേകാനന്ദനും അഭേദാനന്ദനും മറ്റും ശ്രമിച്ചത്.

ചരിത്രപരമായ വീക്ഷണത്തിലൂടെ പുനർജന്മസിദ്ധാ ന്തത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഇവിടെ മുഖ്യമായും ശ്രമിച്ചത്. അതിൽ നിന്ന് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യ ങ്ങളും രൂപഭാവ പരിണാമങ്ങളുമെല്ലാം കാണാനായി. അത് ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനരാഹിത്യത്തെ വെളിപ്പെടുത്തു കയും ചെയ്യുന്നു. ശാസ്ത്രീയവും താർക്കികവുമായ വീക്ഷണ കോണിൽക്കൂടി വിശകലനം ചെയ്തും പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തെ ഖണ്ഡിക്കാവുന്നതാണ്.

ആസുരദർശനത്തിലെ സത്യങ്ങൾ

ഒരിക്കൽ ദേവരാജാവായ ഇന്ദ്രനും അസുരരാജാവായ വിരോചനനും ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചറിയാൻ പ്രജാപതിയുടെ അടുക്കലെത്തി. മുപ്പത്തിരണ്ടുവർഷം അവർ ബ്രഹ്മചര്യവ്രതം അനുഷ്ഠിച്ചു. അതിനുശേഷം, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്ന ഈ ശരീരം തന്നെയാണ് ആത്മാവെന്ന് പ്രജാപതി അവരെ ഉപദേശിച്ചു. വിരോചനൻ അസുരന്മാരുടെ അടുത്തുചെന്ന് ഈ ആത്മവിദ്യയെ ഉപദേശിച്ചു. എന്നാൽ ഇന്ദ്രൻ ആ ഉപദേശത്തിൽ തൃപ്തനായില്ല. അദ്ദേഹം വീണ്ടും പ്രജാപതിയുടെ അടുക്കൽ ചെന്ന് മുപ്പത്തിരണ്ടു വർഷം കൂടി ബ്രഹ്മചര്യം അനുഷ്ഠിച്ചു. സ്വപ്നത്തിൽ പൂജിക്കപ്പെടുന്നതായി സഞ്ചരിക്കുന്നതെന്തോ അതാണ് ആത്മാവ് എന്ന് പ്രജാപതി പറഞ്ഞുകൊടുത്തു. എന്നാൽ അതിലും ഇന്ദ്രൻ തൃപ്തനായില്ല. മുപ്പത്തിരണ്ടു വർഷം കുടി ബ്രഹ്മചര്യം അനുഷ്ഠിച്ചു. അപ്പോൾ, ആരാണോ സുഷുപ്തിയെ പ്രാപിച്ച് കരണങ്ങളെയെല്ലാം ഉപസംഹരിച്ച് പൂർണ്ണനായി നല്ലവണ്ണം പ്രസന്നനായി സ്വപ്നത്തെ അറിയാതിരിക്കുന്നത് അതാണ് ആത്മാവ് എന്ന് പ്രജാപതി ഉപദേശിച്ചു. അതിലും തൃപ്തനാകാതെ ഇന്ദ്രൻ അഞ്ചുകൊല്ലം കൂടി അവിടെ ബ്രഹ്മചാരിയായി താമസിച്ചു. അങ്ങനെ ആകെ നൂറ്റിയൊന്നു കൊല്ലം ബ്രഹ്മചര്യവ്രതം അനുഷ്ഠിച്ചു. അവസാനം, ആത്മാവ് അശരീരിയും ഇന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികളുടെ കർത്താവും സ്വസ്വരൂപസ്ഥനുമാണെന്ന് പ്രജാപതി ഇന്ദ്രനെ ഉപദേശിച്ചു. അങ്ങനെ ദേവൻമാർ ദേഹേന്ദ്രിയ മനോബുദ്ധികളിലുള്ള ആത്മബുദ്ധിയെ ഉപേക്ഷിച്ച് സർവ്വാന്തര്യാമിയും നിർഗുണവും നിരാകാരവും നിർവ്വികാരവും സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപവുമായ ആത്മചൈതന്യത്തെ ഉപാസിക്കാൻ ആരംഭിച്ചു.

വിരോചനൻ പ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ പ്രമാണത്തെയാണ് സ്വീകരിച്ചത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥം വിരോചനന്റെ മാർഗ്ഗമാണ്. ഇന്ദ്രനാകട്ടെ വേദ പ്രമാണത്തിന്റെ ആനുഭവികമല്ലാത്ത ആധികാരികതയെയാണ് പിന്തുടർന്നത്. ആധുനിക

കാലത്തും അസുരമാർഗ്ഗവും ദേവമാർഗ്ഗവും നിലനിൽക്കുന്നു. ചാർവ്വാക പാരമ്പര്യക്കാർ അസുരമാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും മറ്റുപാര മ്പര്യക്കാർ ദേവമാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും സഞ്ചരിക്കുന്നു.

എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാന ശിലകളിൽ ഒന്നാണ് ആത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പം. ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പ ങ്ങളിൽ മതങ്ങൾ തമ്മിൽ വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നുണ്ടാവാം. എന്നാൽ ശരീരത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമായി നിലനിൽക്കാൻ കഴി യുന്നതും അനശ്വരവുമായ ഒരു സത്തയാണ് ആത്മാവ് എന്ന കാര്യത്തിൽ അവ പൊതുവിൽ യോജിക്കുന്നു.

എല്ലാ പ്രാചീന സമൂഹങ്ങളിലും ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പം ഉള്ളതായി കാണാം. പ്രപഞ്ചത്തിലെ ചേതനവും അചേതനവുമായ എല്ലാ പ്രതിഭാസങ്ങളുടേയും പ്രവർത്തന ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം, അവയ്ക്കുള്ളിൽ അവയിൽ നിന്ന് സ്വത ന്ത്രമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു ആത്മാവാണെന്ന് അവർ വിശ്വ സിക്കുന്നു. സ്വപ്നങ്ങളെയും മായികഭ്രമങ്ങളെയും ശരീരസ്തം ഭനാവസ്ഥയെയും മരിച്ചവരെ സ്വപ്നങ്ങളിൽ കാണുന്നതിനെയും വിശദീകരിക്കാനായി പ്രാകൃതമനുഷ്യൻ രൂപം കൊടുത്തതാണ് അനശ്വരവും ശരീരനിരപേക്ഷവുമായ ആത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പ മെന്ന് നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഇ.ബി.ടൈലർ അഭിപ്രായപ്പെ ടുന്നു.

സ്വപ്നത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതെല്ലാം യഥാർത്ഥത്തിൽ നട ക്കുന്നതായിട്ടാണ് പല അപരിഷ്കൃതവർഗ്ഗക്കാരും വിശ്വസിക്കു ന്നത്. സ്വപ്നത്തിൽ കിട്ടിയ അടിക്ക് പിറ്റേന്ന് പകരം ചോദിക്കുന്ന പതിവ് അവരുടെയിടയിൽ സാധാരണമാണത്രെ. സ്വപ്നത്തിൽ വെള്ളത്തിൽ വീണാൽ പിറ്റേന്ന് മന്ത്രവാദിയുടെ സഹായ ത്തോടെ ആത്മാവിനെ വെള്ളത്തിൽ നിന്ന് തപ്പിയെടുക്കണ മെന്ന് ഡായക് വർഗ്ഗക്കാർ കരുതുന്നു. ഇത്തരം രസകരമായ വിശ്വാസങ്ങൾ ജെയിംസ് ഫ്രേസർ 'ഗോൾഡൻ ബൗ' എന്ന കൃതിയിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

ഉറങ്ങുമ്പോൾ ആത്മാവ് ശരീരത്തെ പ്രാണനെ ഏൽപ്പിച്ച് പുറത്തേക്ക് പോയി ഉച്ചനീചഭാവങ്ങളെ പ്രാപിച്ച് അനേകരൂപ ങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുകയും സ്ത്രീകളോടൊത്ത് ആനന്ദിക്കുകയും പങ്ങാതിമാരോടുകൂടി സഞ്ചരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി 'ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലും' പറയുന്നുണ്ട്. (4.3.12-13).

സ്വപ്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആ കാലത്തെ അറിവില്ലായ്മ യാണ് ഇതിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്. കേന്ദ്രനാഡീവ്യൂഹത്തി

ന്റെയും സെറിബ്രം പോലുള്ള മസ്തിഷ്ക ഭാഗങ്ങളുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ നിരോധനമാണ് ഗാഢനിദ്രയിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. സെറിബ്രൽ കോർട്ടെക്സാണ് യുക്തിവിചാരം, ചിന്താശേഷി തുടങ്ങിയ ഉയർന്ന മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം. ഗാഢനിദ്രയിൽ സ്വപ്നങ്ങളൊന്നും ഉണ്ടാവാറില്ല. അർദ്ധനിദ്രയിലാണ് സ്വപ്നങ്ങൾ ഉണ്ടാവുക. ആ അവസ്ഥയിൽ കോർട്ടെക്സ് പോലുള്ള മസ്തിഷ്കഭാഗങ്ങൾ നിരോധിതാവസ്ഥയിൽ ആയിരിക്കുമെങ്കിലും, മറ്റു ഭാഗങ്ങൾ പ്രവർത്തനാവസ്ഥയിൽ ആയിരിക്കും. ആന്തരികവും ബാഹ്യവും ആയ ഉത്തേജനങ്ങൾ നിരോധിതമല്ലാത്ത മസ്തിഷ്കഭാഗങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുകയും, അത് സ്വപ്നങ്ങൾക്ക് കാരണമായിതീരുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ കോർട്ടെക്സ് പോലുള്ള ഭാഗങ്ങൾ നിരോധിതാവസ്ഥയിൽ ആയതിനാൽ മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ വിവിധഭാഗങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അസാധ്യമാകുന്നു. ഇതാണ് സ്വപ്നത്തിലുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങളുടെയും കാഴ്ചകളുടെയും യുക്തിരാഹിത്യത്തിനും പരസ്പരബന്ധമില്ലായ്മയ്ക്കും യാഥാർത്ഥ്യബോധമില്ലായ്മയ്ക്കും കാരണം. ജാഗ്രദാവസ്ഥയിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടാത്തതും സാമൂഹികവിലക്കുകളാൽ ദമനം ചെയ്യപ്പെട്ടതുമായ ആശകളുടെ മിഥ്യയായ പൂർത്തീകരണവും ആശങ്കകളുടെ പ്രകാശനവുമാണ് സ്വപ്നത്തിലൂടെ സംഭവിക്കുന്നതെന്ന് ഡിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയിഡിന്റെ 'സ്വപ്നങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാന'ത്തിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

അതുപോലെ മായികഭ്രമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനവും ആത്മാവല്ല. ലഹരിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഉപയോഗവും ഓക്സിജന്റെ അപര്യാപ്തതയും മസ്തിഷ്കത്തിലുണ്ടാക്കുന്ന രാസപ്രവർത്തനമാണ് മായികഭ്രമങ്ങൾക്കെല്ലാം അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത്.

ഏതൊരു പരികല്പനയും ശാസ്ത്രീയമാണോ എന്നറിയുന്നതിന് അതിനെ കൃത്യമായി നിർവ്വചിക്കേണ്ടതുണ്ട്. എന്നാൽ ഉപനിഷത്തുകളും വേദാന്തികളും ആത്മാവിനെ വ്യക്തമായി നിർവചിക്കാതെ 'നേതി', 'നേതി'എന്നു പറഞ്ഞ് ഒഴിഞ്ഞുമാറുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിർവ്വചനത്തിനതീതമായ സ്വതഃസിദ്ധാശയ (Apriory Idea) മായിട്ടാണ് അവർ ആത്മാവിനെ പരിഗണിക്കുന്നത്. നിർവ്വചിച്ചാൽ തങ്ങളുടെ വാദത്തിന് നിലനില്പ് ഇല്ലാതാകും എന്ന് അവർക്കറിയാം.

, ചില ഉപനിഷത്തുകൾ ആത്മാവിനെ 'ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തെക്കാൾ വലുതും പരമാണുവിനേക്കാൾ ചെറുതു'മെന്ന് വിശേഷി

പ്പിച്ച് ബുദ്ധിയെ വിഭ്രമിപ്പിക്കുന്നു. അതേ സമയം തന്നെ 'തള്ള വിരലോളം വലുപ്പമുള്ള അന്തരാത്മാവായ പുരുഷൻ എപ്പോഴും മനുഷ്യഹൃദയത്തിൽ കുടികൊള്ളുന്നു.' എന്ന് ശ്വേതാശ്വതരം, കഠം, പ്രശ്നം, മൈത്രേയി എന്നീ ഉപനിഷത്തുകൾ പറയുന്നു. ഉപനിഷദ് സാരസംഗ്രഹഭൂതമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഭഗവദ്ഗീത (17-61) യും ഇതേ അഭിപ്രായം ആവർത്തിക്കുന്നു. മലായ് വർഗ്ഗക്കാരും ആത്മാവ് തള്ളവിരലോളം പോന്ന മനുഷ്യനാണെന്ന് കരുതുന്നു. പുനർജന്മവാദികൾ പറയുന്ന സൂക്ഷ്മ ശരീരം എന്ന സങ്കല്പത്തിന് ഇതുമായി സാദൃശ്യമുണ്ട്.

ഹൃദയത്തിലാണ് ആത്മാവും ജീവനും മനസ്സുമെല്ലാം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്ന് വേദാന്തികൾ കരുതുന്നു. കാക്കാ സാഹെബ് കലേൽക്കർ എഴുതുന്നു: "ഉപനിഷത്തുകളിൽ പ്രാണനെയും ആത്മാവിനെയും കൂടി ഹൃദയം എന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഹൃദയസ്ഥാനത്തിൽ നിവസിക്കുന്നു എന്നും വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനെതന്നെ മഹാഭാരതത്തിൽ ഹൃദ് +ശയഃ എന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആ അർത്ഥത്തിൽ അതിനു പുരുഷ ശബ്ദവും വരാവുന്നതാണ്." (ഗീതാരത്നപ്രഭ പുറം 442)

ഹൃദയത്തിന് താമരയുടെ ആകൃതിയാണെന്ന് മൈത്രേയി ഉപനിഷത്തും (3.17) മൈത്രായണ്യുപനിഷത്തും (5.1) പറയുന്നു. "വികസിച്ച താമരപ്പൂവിന്റെ ആകൃതിയിൽ സൂക്ഷ്മമായ സുഷിരത്തോടുകൂടിയതാണ് ഹൃദയത്തിന്റെ ആകൃതിയെന്ന് പറയപ്പെട്ടുവരുന്നു." എന്ന് ഉപനിഷദ് ചിന്തകരെ പിന്തുടർന്ന് ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽ ജീവിച്ച ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതിയെപോലുള്ള വേദാന്തികളും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (വേദാന്ത വിജ്ഞാനം (രണ്ടാംഭാഗം) പുറം 54, വർഷം 1957). ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ 'ദഹരവിദ്യ' എന്ന ഒരു വഴിതന്നെ ചില ഉപനിഷത്തുകൾ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്.

ഹൃദയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ അശാസ്ത്രീയ ധാരണ ഭാഷയിലും സാഹിത്യത്തിലും ദർശനത്തിലും അർത്ഥശൂന്യമായ നിരവധി പദങ്ങളും അസംബന്ധങ്ങളായ ആശയങ്ങളും രൂപംകൊള്ളാൻ ഇടയാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

സങ്കോചവികാസങ്ങളിലൂടെ ധമനികൾവഴി ശരീരത്തിന്റെ എല്ലാ ഭാഗങ്ങളിലേക്കും രക്തം എത്തിക്കുന്ന ഒരവയവമാണ് ഹൃദയം എന്ന് നമുക്കെല്ലാം അറിയാം. അതിന് ഏറെക്കുറെ ഒരു മുഷ്ടിയുടെ ആകൃതിയും വലുപ്പവുമാണുള്ളത്. ഇക്കാലത്ത്

ഹൃദയം മാറ്റിവെയ്ക്കുക എന്നത് അത്ര അസാധാരണമായ കാര്യമല്ല. ആരോഗ്യമുള്ള ഹൃദയത്തെ ശരീരത്തിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി അതിന്നാവശ്യമായ ഓക്സിജൻ നൽകിക്കൊണ്ടിരുന്നാൽ വളരെക്കാലം പ്രവർത്തിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് ഡോക്ടർ ക്രിസ്ത്യൻ ബർണാഡിന് ഒരാളുടെ കേടുവന്ന ഹൃദയം മാറ്റി മറ്റൊരാളുടെ ആരോഗ്യമുള്ള ഹൃദയം വിജയകരമായി വച്ചുപിടിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞത് (1964). പത്തുവർഷത്തിനുശേഷം വേറൊരാളിൽ അദ്ദേഹം കേടുവന്ന ഹൃദയത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ ആരോഗ്യമുള്ള മറ്റൊരു ഹൃദയം വച്ചുപിടിപ്പിക്കുകയുണ്ടായി. ആത്മാവും മറ്റും, വേദാന്തികൾ പറയുന്നതുപോലെ ഹൃദയത്തിലാണെങ്കിൽ ആദ്യത്തെ വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവത്തിലും ഓർമ്മയിലും ബുദ്ധിയിലുമെല്ലാം അടിമുടി മാറ്റം സംഭവിച്ചിരിക്കണം; രണ്ടാമത്തെ വ്യക്തിയിലാകട്ടെ ഇരട്ട വ്യക്തിത്വം ഉണ്ടായിരിക്കണം. പക്ഷെ, അങ്ങനെയൊന്നും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല. അതിനുശേഷം ആയിരക്കണക്കിന് ഹൃദയം മാറ്റിവയ്ക്കലുകൾ നടന്നിട്ടുണ്ട്. ഹൃദയത്തെയും മസ്തിഷ്കത്തെയും കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും സൂക്ഷ്മതയും ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തോടെതന്നെ വർദ്ധിക്കുകയുണ്ടായി.

ഇക്കാര്യങ്ങൾ അറിയാവുന്നതുകൊണ്ടായിരിക്കാം അഭിനവ വേദാന്തികൾ പൂർവ്വസൂരികളുടെ വിവരക്കേടുകൾ ആവർത്തിക്കാൻ മടികാണിക്കുന്നത്. കാക്കാസാഹിബ് കാലേൽക്കർ തന്ത്രപൂർവ്വം ഹൃദയത്തെ മസ്തിഷ്കമാക്കി മാറ്റുന്നതു നോക്കുക: "ഹൃദ്, ഹൃദയം എന്നിവ ഒരേ ശബ്ദമാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം, പ്രേമം - ദ്വേഷം - ഹർഷം ഇത്യാദി ഭാവനകളുടെ ഉത്പത്തിസ്ഥാനം എന്നാകുന്നു. ഹർഷം, ശോകം, പ്രേമം, ദ്വേഷം മുതലായവയുടെ വേഗം വർദ്ധിക്കുമ്പോൾ ഹൃദയത്തിൽ പെട്ടെന്നു രക്തം വർദ്ധിക്കും; അല്ലെങ്കിൽ കുറയും; ഉറച്ചുപോയി എന്നും വരാം. ആകയാൽ ഭാവന - വാസന - വികാരം മുതലായവയുടെ സ്ഥാനം ഈ ഹൃദയമാണ്, എന്നുവെച്ചാൽ ഹാർട്ടാണ് എന്നു ജനങ്ങൾ കരുതിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ പ്രേമം, ദ്വേഷം മുതലായ ഭാവനകളുടെ ഉത്ഭവസ്ഥാനം മസ്തിഷ്കം തന്നെയാണ്. 'ഹൃത്' എന്നു പേരായ ഈ സ്ഥാനം ശരീരത്തിന്റെ മറ്റേതെങ്കിലും ഭാഗത്ത് അന്വേഷിച്ചു നോക്കേണ്ടതില്ല" (പുറം 442).

ആത്മാവ് എന്ന പദത്തിന് നിഘണ്ടുക്കൾ നിരവധി അർത്ഥങ്ങൾ നൽകുന്നുണ്ട്. ജീവൻ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, വായു

എന്നിവ അവയിൽ ചിലതാണ്. ഇവയെയെല്ലാം വേദാന്തികൾ ആത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങളായി ചിലപ്പോൾ കണക്കാക്കാറുണ്ട്. മറ്റു ചിലപ്പോൾ ഇവയ്ക്കെല്ലാം അതീതമായ ഒരു സത്തയാണ് ആത്മാവ് എന്നു വാദിക്കാറുമുണ്ട്. പ്രാണന്റെ പ്രാണനെന്നും ചക്ഷുസിന്റെ ചക്ഷുസെന്നും ശ്രോത്രത്തിന്റെ ശ്രോത്രമെന്നും അവർ ആത്മാവിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. മനസ്സും ഇന്ദ്രിയങ്ങളു മായി ചേർന്നു കഴിഞ്ഞ കലർപ്പുള്ള 'ഞാൻ' ആണ് ജീവാത്മാവ് എന്ന് ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷൺ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അറിയാനും പ്രവർത്തിക്കാനും സുഖദു:ഖഭോഗത്തിന് കഴിവും ഉള്ള അണു രൂപിയായ സത്തയാണ് ആത്മാവെന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു (പരലോകവും പുനർജന്മവും. പുറങ്ങൾ 28, 33).

ജീവൻ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി മുതലായ പ്രതിഭാസങ്ങളെയും, ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തെയും ഭൗതിക - രാസനിയമ ങ്ങൾക്കൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയും. അതിന് അഭൗതിക പരികല്പനകളുടെ ആവശ്യം ഒട്ടുമില്ല.

മരണശേഷം ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടും ജീവൻ, കാർമ്മ, ചേഷ്ട, ജ്ഞാനം തുടങ്ങിയവ അതിൽ കാണാത്തതു കൊണ്ടും അവയെല്ലാം ആത്മാവിന്റെ ധർമ്മങ്ങളാണെന്ന് അദ്വൈത വേദാന്തിയായ ശങ്കരാചാര്യരും ജൈന ദാർശനിക നായ ഗുണരത്നനും ന്യായ വൈശേഷികരായ ജയന്തഭട്ടനും ഉദയനനും ലോകായതൻമാരെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് വാദിക്കുന്നു.

ശങ്കര-ഉദയന പ്രഭൃതികളുടെ വാദത്തെ ദേവീപ്രസാദ് ചട്ടോപാദ്ധ്യായ ദാർശനികവും താർക്കികവുമായ തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഖണ്ഡിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: " 'ശരീര' ത്തെയും 'ശവശരീര'ത്തേയും സമമായി കാണുന്നത് സ്പഷ്ട മായും അസംബന്ധമാണ്. ദാർശനികമായി പറഞ്ഞാൽ 'ശരീരം' എന്നതുകൊണ്ട് ലോകായതൻമാർ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ശവത്തെ യല്ല. ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സവിശേഷമായ രൂപപരിണാമ മാണ് ശരീരോൽപത്തിയുടെ ആരംഭഘട്ടമെങ്കിൽ, അതേ ഭൗതിക പദാർത്ഥങ്ങൾ വിഘടിക്കുന്നതിന്റെ, അതായത് അവയുടെ സംയോജനത്തിന് മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന രൂപങ്ങളിലേക്ക് പിൻ വാങ്ങു ന്നതിന്റെ ആരംഭഘട്ടമാണ് ശവശരീരം. ഭാരതീയ തർക്കശാസ്ത്ര ത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം അനുസരിച്ച് ഹേതുകാര്യസംബന്ധം നിരാ കരിക്കാൻ പ്രതിയോഗി ഉന്നയിക്കുന്ന അന്വയത്തിനെതിരായ തെളിവുമാത്രം ഹാജരാക്കിയാൽ പോര; പ്രതിയോഗിയുടെ വാദ ത്തിന് അവലംബമായ വ്യതിരേകത്തിനെതിരായ തെളിവും ഹാജ

രാക്കേണ്ടതുണ്ട്. മറ്റൊരു രീതിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, ഇവിടെ ചർച്ച ചെയ്യുന്ന വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ചൈതന്യത്തിന്റെ അഭാവത്തിലും ശരീരം നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് കാണിച്ചാൽ പോരാ. ശരീരത്തിന്റെ അഭാവത്തിലും ചൈതന്യം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നുകൂടി തെളിയിക്കണം. ഭൗതികവാദികളുടെ കടുത്ത എതിരാളിയായ ശങ്കരൻപോലും കേവലം ശരീരനിരപേക്ഷമായ ചൈതന്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള തെളിവ് ഉന്നയിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധം കാട്ടിയില്ല! (പ്രാചീന ഭാരതത്തിലെ ഭൗതിക വാദം, പുറം 99).

അജൈവ പദാർത്ഥങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ജീവൻ ഉണ്ടായത്. അജൈവ പദാർത്ഥത്തിന്റെയും ജൈവ പദാർത്ഥത്തിന്റെയും ഇടയിലുള്ള ചില രൂപങ്ങൾ തോമസ് ഹക്സിലിയുടെയും ഏണസ്റ്റ് ഹെയ്ക്കലിന്റെയും ഗവേഷണഫലമായി കണ്ടെത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. വൈറസുകൾ ഈ ഗണത്തിൽപെടുന്നു. അജൈവ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ രചനാപരമായ സങ്കീർണ്ണതയാണ് ജൈവസ്വഭാവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്ന് ആധുനിക ശാസ്ത്രീയ പരീക്ഷണങ്ങൾ തെളിയിക്കുന്നു. അജൈവ രാസസംയുക്തങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ജീവന്റെ ആവിർഭാവമെന്ന ആശയത്തിന് ശാസ്ത്രീയമായ അടിത്തറ നൽകിയത് എ.ഐ.ഒപാരിനും, ജെ.ബി.എസ്.ഹാൽഡേനുമാണ്. കാർബൺ, ഓക്സിജൻ, നൈട്രജൻ, ഹൈഡ്രജൻ, ഫോസ്ഫറസ് എന്നിവയടങ്ങിയ ഒരു സംയുക്തത്തിൽ ഇടിമിന്നലുകൾ പതിച്ചതുമൂലമാണ് ജീവന്റെ ആദിമരൂപങ്ങൾ ഉണ്ടായതെന്ന് ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ അനുമാനിക്കുന്നു. ഏകദേശം നാന്നൂറ്റമ്പതുകോടിവർഷം മുമ്പാണ് ജീവന്റെ തന്മാത്രകൾ ആവിർഭവിച്ചത്. ജലം, മീഥേൻ, അമോണിയ, ഹൈഡ്രജൻ എന്നിവയുടെ സംയുക്തത്തിലൂടെ പലതരത്തിൽ വൈദ്യുതി കടത്തിവിടുകവഴി സ്റ്റാൻലി മില്ലർ അമിനോ അമ്ലങ്ങൾ തുടങ്ങിയ ജൈവ രാസസംയുക്തങ്ങൾ സംശ്ലേഷിപ്പിച്ചെടുത്തു. ജൈവികതയുടെ അടിസ്ഥാനങ്ങളിലൊന്ന് അമിനോ അമ്ലങ്ങളാണ്. മില്ലറെത്തുടർന്ന് പല ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാരും കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമായ ജൈവ രാസസംയുക്തങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചിട്ടുണ്ട്.

എന്താണ് ജീവൻ? അത് ഒരു സത്തയോ, പദാർത്ഥമോ അല്ല. മറിച്ച്, പരസ്പരം ബന്ധമുള്ള ഒരുകൂട്ടം പ്രക്രിയകളുടെ ശ്രേണിയാണത്. വളരാനും പുനരുൽപാദനം നടത്താനും കഴിവുള്ള സങ്കീർണ്ണമായ യാന്ത്രികവും ഭൗതികവും രാസപരവുമായ ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. ഈ പ്രക്രിയയുടെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തി

ക്കുന്നത് ഡി.എൻ.എ. എന്ന തന്മാത്രയാണ്. ഡി.എൻ.എ. തന്മാത്ര രാസപദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് സംശ്ലേഷിപ്പിച്ചെടുക്കുകവഴി ഇന്ത്യൻ വംശജനായ ഹർഗോവിന്ദ് ഖുറാന ശ്രദ്ധേയമായ സംഭാവന ഈ രംഗത്ത് നൽകിയിട്ടുണ്ട്.

രാസപ്രക്രിയയുടെ ഫലമായി ശരീരത്തിൽ നിരന്തരം ഉൽപാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഊർജ്ജമാണ് ജൈവാവസ്ഥയ്ക്ക് നിദാനം. ഈ ഊർജ്ജോൽപാദനത്തിൽ ഓക്സിജനും ഗ്ലൂക്കോസും നിർണ്ണായക പങ്കുവഹിക്കുന്നു. എ.ടി.പി. തന്മാത്രകളായാണ് ഊർജ്ജമെല്ലാം ശേഖരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഊർജ്ജോൽപാദനത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത് എൻസൈമുകളാണ്. ഏതെങ്കിലും ഒരു എൻസൈം പ്രവർത്തിക്കാതായാൽ ഊർജ്ജോൽപാദന പ്രക്രിയ താറുമാറാകും.

ഊർജ്ജോൽപാദന പ്രക്രിയ നിലയ്ക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് മരണം. ഓക്സിജനും പോഷകദ്രവ്യങ്ങളും കിട്ടാതാവുകയും രക്തചംക്രമണം തകരാറിലാവുകയും ചെയ്താൽ ഊർജ്ജോൽപാദനം നിലയ്ക്കും. വെള്ളത്തിൽപെട്ടാലും പട്ടിണികിടന്നാലും അപകടത്തിൽപെട്ടാലുമൊക്കെ മരിക്കുന്നതിന്റെ കാരണം അതാണ്. പൊട്ടാസ്യം സയനൈഡ് കഴിക്കുമ്പോൾ അത് ഒരു എൻസൈമിനെ നിർവീര്യമാക്കും. അത് ഉടനടി ഊർജ്ജോൽപാദന പ്രക്രിയ നിലയ്ക്കാൻ ഇടയാക്കുകയും, മരണത്തിലേയ്ക്ക് നയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സമാനമായ ചില ഗുണങ്ങൾ ഉള്ള വസ്തുക്കൾ മാത്രമേ പരസ്പരം സ്വാധീനിക്കാറുള്ളു. ആ നിലയ്ക്ക്, അഭൗതികമെന്നു പറയപ്പെടുന്ന ആത്മാവിനെ ഓക്സിജൻ, പോഷകദ്രവ്യങ്ങൾ, രക്തം, പൊട്ടാസ്യംസയനൈഡ് തുടങ്ങിയ ഭൗതിക പദാർത്ഥങ്ങളുടെ അഭാവവും പ്രഭാവവും എങ്ങിനെ സ്വാധീനിക്കും? ഇതെല്ലാം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് ജീവൻ എന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ ഭൗതികാടിസ്ഥാനവും, ആത്മാവെന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അർത്ഥശൂന്യതയുമാണ്.

ആത്മീയവാദികൾ ഓർമ്മയെ ആത്മാവിന്റെ ഒരു ഗുണമായി കണക്കാക്കുന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടുവരെ ഓർമ്മ, ചിന്ത എന്നിവയുടെ ഇരിപ്പിടം മസ്തിഷ്കമാണെന്ന കാര്യം അറിയുമായിരുന്നില്ലെന്ന് ഐസക്ക് അസിമോവ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളടക്കമുള്ള പ്രാചീന ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ മസ്തിഷ്കത്തെക്കുറിച്ചോ നാഡീവ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചോ ഒരു പരാമർശവും കാണാനാവില്ല. ശരീരത്തെ നികൃഷ്ടമായി കണക്കാക്കുന്ന ആത്മീയവാദികൾ മനുഷ്യന്റെ ഉൽകൃഷ്ടമായ കഴി

വുകളെ ആത്മാവിൽ ആരോപിക്കുന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. ആധുനിക മസ്തിഷ്ക സിരാവിജ്ഞാനീയം ഓർമ്മയുടെ ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് പല വസ്തുതകളും കണ്ടെത്തിയിട്ടുണ്ട്.

മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ പൂർവ്വഭാഗമായ സെറിബ്രൽ കോർട്ടെക്സാണ് ഓർമ്മയടക്കമുള്ള ഉയർന്ന മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ കേന്ദ്രം. കോർട്ടെക്സിൽ ലക്ഷക്കണക്കിന് ന്യൂറോണുകൾ ഉണ്ട്. രണ്ടു ന്യൂറോണുകളുടെ സംഗമസ്ഥാനമാണ് സൈനാപ്സ്. സൈനാപ്സുകളുടെ ഘടനയിലുണ്ടാകുന്ന മാറ്റമാണ് ഓർമ്മകളുടെ ഭൗതികാടിസ്ഥാനം. മസ്തിഷ്കം ഡോപ്പോമിൻ, എപ്പിനെഫ്രിൻ, സെറോട്ടോണിൻ തുടങ്ങിയ നിരവധി രാസവസ്തുക്കൾ ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ന്യൂറോണിൽനിന്ന് മറ്റൊരു ന്യൂറോണിലേക്ക് വിവരങ്ങൾ അയക്കുകയും അവിടെനിന്ന് അവ എടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ധർമ്മമാണ് അവ ചെയ്യുന്നത്.

ശരീരത്തിലെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, മസ്തിഷ്കത്തിൽ കോശങ്ങൾ വിഭജിക്കുകയോ, പുതിയവ രൂപം കൊള്ളുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് മസ്തിഷ്കത്തിലെ ഏതെങ്കിലും ഭാഗം കേടുവന്നാൽ, ആ ഭാഗം കൈകാര്യം ചെയ്തിരുന്ന കഴിവുകളും മറ്റും ഇല്ലാതാവുന്നത്. ശരീരനാശത്തോടെ ഓർമ്മയും നശിക്കുന്നു. ജ്ഞാനാനന്ദസരസ്വതിയെപ്പോലുള്ള ആധുനികകാലത്തെ പുനർജന്മവാദികൾ ഇതിന് പാരമ്പര്യരീതിയിൽ വിശദീകരണം കണ്ടെത്തുന്നത് നോക്കുക: "ആത്മാവ് ഓരോ ശരീരത്തിലെത്തുമ്പോഴും അതിലുള്ള സുദൃഢമായ അഭിമാനാവേശത്താൽ അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ശരീരത്തെപ്പറ്റി അല്പംപോലും ഓർമ്മയുണ്ടാകുന്നുമില്ല." (വേദാന്തവിജ്ഞാനം, പുറം 43).

മരണശേഷവും ഓർമ്മ നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് വിശ്വസിക്കുന്ന പുനർജന്മവാദികളുണ്ട്. അതേക്കുറിച്ച് എം.എൻ.റോയ് ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. "ആത്മാവിന്റെ ഒരു ഗുണം എന്ന നിലയ്ക്ക് ഓർമ്മ മരണത്തെ അതിജീവിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ആത്മാവ് എന്ന ആശയത്തിന് എന്തു സംഭവിക്കും? ആത്മാവ് ഭൗതികവൽക്കരിക്കപ്പെടും! ശരീര ക്രിയാപരമായ ഒരു ഗുണം ഉണ്ടായിരിക്കുകയെന്നാൽ, ആത്മാവ് ഒരു ഭൗതികസത്തയായിരിക്കണം. എന്നാൽ അശരീരിയായ ഒരസ്തിത്വമാണ് ആത്മാവിന് സങ്കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ആത്മാവിന് ശരീരവുമായി പൊതുവായി ഒന്നുമില്ല; അത് ശരീരത്തിനകത്ത്, ഭൗതിക പ്രക്രിയകളാൽ ബാധിക്കപ്പെടാതെ നിർമമനായ ഒരു കാഴ്ചക്കാരനായി കുടി

കൊള്ളുന്നു; ആയതിനാൽ അത് ശരീരത്തോടൊപ്പം മരിക്കുന്നില്ല. എല്ലാ വസ്ത്രങ്ങളെയും ഉപേക്ഷിച്ച് എത്തേണ്ട അവസ്ഥയിൽ എത്താനുള്ള യോഗ്യത നേടാത്തപക്ഷം, ജീർണ്ണവസ്ത്രങ്ങളെ ഉപേക്ഷിച്ച് പുതുവസ്ത്രങ്ങൾ അണിയുന്നതുപോലെ ആത്മാവ് ഒരു ശരീരത്തെ ഉപേക്ഷിച്ച് വേറൊരു ശരീരത്തെ അണിയുന്നു. എന്നാൽ നമ്മളിപ്പോൾ ജീർണ്ണവസ്ത്രം അതിൽ പറ്റിപ്പിടിച്ചു നിൽക്കുന്നതായി കാണുന്നു; കുറച്ചുകൂടി കൃത്യമായി പറഞ്ഞാൽ പഴയവസ്ത്രത്തെ ഒട്ടാകെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. കാരണം അങ്ങനെ ചെയ്തിരുന്നുവെങ്കിൽ ഓർമ്മ ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല. എന്തായാലും ആത്മാവിന്റെ വിശുദ്ധിയെ പ്രത്യക്ഷമായും കളങ്കപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ജീർണ്ണവസ്ത്രത്തിന്റെ ഗന്ധം അതിൽ പറ്റിപ്പിടിച്ചു നിൽക്കുന്നു." (India's Message, P. 8-9).

ആധുനികശാസ്ത്രം വികസിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ജീവൻ, മനസ്, ഓർമ്മ എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണകൾക്ക് രൂപംനൽകിയത് ദർശനമാണ്. അത് ആ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശദീകരിക്കുന്നതിന് ആത്മാവ് എന്ന സങ്കല്പത്തിന് രൂപംനൽകി. ജീവൻ, മനസ്സ്, ഓർമ്മ എന്നിവയുടെ ഭൗതികാടിസ്ഥാനം കണ്ടെത്തുകവഴി ആധുനികശാസ്ത്രം ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ദേവദർശനത്തെ അപ്രസക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസം ദർശനത്തിന്റെ മേഖലയെ പരിമിതപ്പെടുത്തുകയും അസുരദർശനത്തിന്റെ സത്യാത്മകതയെ വെളിപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തും ഭൗതികവാദവും

ഇന്ത്യയിലെ ദൈവശാസ്ത്രകൃതികളാണ് ഉപനിഷത്തുകൾ. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം അഥവാ നിഗൂഢമായ ജ്ഞാനം എന്ന നിലയിലാണ് അവ അറിയപ്പെടുന്നത്. ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും മോക്ഷവുമാണ് ഉപനിഷത്തുകളുടെ മുഖ്യമായ വിചിന്തനവിഷയം. വേദചിന്തകളുടെ തുടർച്ചയും വികാസവുമാണ് ഉപനിഷദ്ചിന്തകൾ.

ആത്മീയവാദത്തിന്റെ ഉത്തുംഗശൃംഗങ്ങൾ എന്നറിയപ്പെടുന്ന ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഭൗതികവാദവും നിരീശ്വരവാദവും ഉണ്ടെന്ന് ആരെങ്കിലും വാദിച്ചാൽ അദ്ഭുതമുണ്ടാവുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യകാലത്തെ മാർക്സിസ്റ്റുകളും ഭൗതികവാദികളും ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഭൗതികവാദവും നിരീശ്വരവാദവും കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം.എൻ.റോയ്‌യും കെ.ദാമോദരനും അവരിൽ പ്രമുഖരാണ്. മാർക്സിസത്തിന്റെയും ഭൗതികവാദത്തിന്റെയും കട്ടിലിനൊപ്പിച്ച് ഉപനിഷത്ത് വാക്യങ്ങളെ വെട്ടിച്ചുരുക്കുകയും വലിച്ചുനീട്ടുകയും വരെ എത്തുന്നുണ്ട് അവരുടെ ശ്രമങ്ങൾ.

ഭൗതികവാദപരമെന്നു വളരെ പ്രകടമായിത്തന്നെ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന കുറച്ചു വാചകങ്ങൾ കെ.ദാമോദരൻ 'ഭാരതീയ ചിന്ത'യിൽ (പുറം 118) ഒരുപനിഷത്തിൽനിന്ന് ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു പിൽക്കാല കൃതിയായ 'ശ്വസനവേദോപനിഷത്തി'ലെ ഭാഗമാണതെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുന്നു. ആ ഭാഗം ഇതാണ്: "അവതാരമില്ല, ദൈവമില്ല, സ്വർഗ്ഗമില്ല, നരകമില്ല; പരമ്പരാഗതമായ എല്ലാ മതസാഹിത്യങ്ങളും അഹങ്കാരികളായ വിഡ്ഢികളുടെ സൃഷ്ടികളാണ്. സ്രഷ്ടാവായ പ്രകൃതിയും സംഹാരകർത്താവായ കാലവുമാണ് എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഭരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർക്കു സുഖദു:ഖങ്ങൾ പ്രദാനംചെയ്യുമ്പോൾ അവ നന്മതിന്മകളെ കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല. ആകർഷകങ്ങളായ വാക്കുകളാൽ വഞ്ചിതരാകുന്നവർ ക്ഷേത്രങ്ങളെയും പുരോഹിതൻമാ

രേയും ആശ്രയിക്കുന്നു. പക്ഷെ, യഥാർത്ഥത്തിൽ വിഷ്ണുവും നായയും തമ്മിൽ ഒരു വ്യത്യാസവുമില്ല.''

ഉപനിഷത്തുകളിൽ ചാർവ്വാകന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കുന്നത് ആത്മീയവാദികളെ മാത്രമല്ല, ഭൗഗികവാദികളെയും അമ്പരിപ്പിക്കും എന്നത് തീർച്ചയാണ്. എന്നാൽ, ഈ ഉപനിഷത്തിന്റെ സംസ്കൃതമൂലമോ പരിഭാഷയോ കെ.ദാമോദരൻ കണ്ടിട്ടില്ല. അദ്ദേഹം അത് എം.എൻ.റോയ്‌യുടെ 'മെറ്റീരിയലിസം' എന്ന കൃതിയിൽനിന്നാണ് ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നു സൂചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

'മെറ്റീരിയലിസം' എന്ന കൃതി 1940ലാണ് എം.എൻ.റോയ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുന്നത്. അതിലെ 'ഭൗതികവാദം ഇന്ത്യൻ ദർശനത്തിൽ' എന്ന അദ്ധ്യായത്തിലാണ് ഈ ഉദ്ധരണിയുള്ളത്. 'സ്വസൻവേദ് ഉപനിഷത്തി'ലെ രണ്ടാമത്തെ സൂത്രമാണ് ഇതെന്നു റോയ് അടിക്കുറിപ്പിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉദ്ധരണിക്ക് ആമുഖമായി റോയ് എഴുതുന്നു: ''ഉപനിഷത്തുകൾ യുക്തിവാദപരവും പ്രകൃതിവാദപരവും അജ്ഞേയവാദപരവുമായ ചിന്തകളെ മാത്രമല്ല, തികച്ചും നിരീശ്വരവാദപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ ചിന്തകളേയും രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. പ്രധാനപ്പെട്ട പതിനെട്ടുപനിഷത്തുകളിൽ ഒന്നെങ്കിലും യുക്തിവാദപരവും പ്രകൃതിവാദപരവുമായ ചിന്തകളെയും വളരെ പ്രകടമായ നാസ്തിക വീക്ഷണങ്ങളെയും പ്രതിപാദിക്കാനായി പൂർണ്ണമായും സമർപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അത് ദൈവത്തിന്റേയും ആത്മാവിന്റേയും അസ്തിത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു; പദാർത്ഥമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ലെന്നും ഈ ലോകത്തിന്നപ്പുറം മറ്റൊരു ലോകമില്ലെന്നും അത് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു.'' (പുറം 77).

തുടർന്ന്, 'ആ ഉപനിഷത്തിന്റെ നിലപാടിനെ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിക്കാം' എന്നു പ്രസ്താവിച്ചുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്തിൽനിന്നു റോയ് ഉദ്ധരിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ, അതൊരു ഉദ്ധരണിയല്ല, സംഗ്രഹമാണ് എന്ന് റോയ്‌യുടെ പ്രസ്താവനയിൽനിന്നുതന്നെ മനസ്സിലാക്കാം. ഈ സംഗ്രഹത്തിന്റെ മലയാള വിവർത്തനമാണ് കെ.ദാമോദരന്റെ കൃതിയിലുള്ളത്.

ഈ ഉപനിഷത്തിലെ ഈ ഭാഗം ഡെയ്ൽ റെയ്പ് (Dale Riepe) എന്ന പണ്ഡിതനും ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്. (The Naturalistic Tradition in Indian Thought, 1964, പുറം 26). 'ഇന്ത്യൻ തത്ത്വശാസ്ത്ര പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ രാധാകൃഷ്ണൻ' എന്ന എം.എൻ.റോയ്‌യുടെ പ്രബന്ധത്തിൽനിന്നാണ് റെയ്പ് ഇത് എടുത്തിട്ടുള്ളത്. (The Philosophy of Sarvepally Radhakrishnan, Ed. Paul Arthur Schilpp,

1952, P.561). റോയ്യെ അന്ധമായി പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് പതിനെട്ട് പ്രധാന പുസ്തകങ്ങളിൽ ഒന്നായ ഈ ഉപനിഷത്ത് വളരെ പ്രകടമായ പ്രകൃതിവാദവീക്ഷണം പുലർത്തുന്നു എന്ന് റെയ്പ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. റോയ്യിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി, ഈ ഭാഗം സംഗ്രഹിച്ചത് 'സംഖ്യസൂത്ര'കാരനാണെന്നു റെയ്പ് തെറ്റായി രേഖപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. റോയ് നൽകിയ അടിക്കുറിപ്പ് ശ്രദ്ധിക്കുന്നതിൽ റെയ്പിനുണ്ടായ നോട്ടപ്പിശകാണ് അതിനു കാരണം. ഒരാളുടെ പ്രവൃത്തി, അല്ലെങ്കിൽ അബദ്ധം അയാളിൽത്തന്നെ അവസാനിക്കുന്നില്ല; അതു മറ്റുള്ളവരിലൂടെ തുടരുകയും പുതിയ അബദ്ധങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയും ചെയ്യും. ഏറ്റവും അവസാനമായി ഈ ഉപനിഷദ്ഭാഗം കെ.ദാമോദരന്റെ 'ഭാരതീയചിന്ത'യിൽനിന്ന് ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത് മീരാനന്ദയാണ്. (***ജ്ഞാനോദയത്തിന്റെ തിരസ്കാരങ്ങൾ,*** പുറം 144).

ഈ ഉദ്ധരണി വാസ്തവമാണെങ്കിൽ, ഉപനിഷത്തുകളേയും ഹിന്ദുമതത്തെയും കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ധാരണകളെ പൊളിച്ചെഴുതേണ്ടിവരും. ഉപനിഷത്തുകൾ ഹിന്ദുമതവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട കൃതികളല്ലെന്നും, സ്വതന്ത്രചിന്തകൻമാരുടെ ആശയങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണെന്നും പറയേണ്ടിവരും. അല്ലെങ്കിൽ, ഹിന്ദുമതവും ബ്രാഹ്മണരും ഹൈന്ദവധാരണകൾക്കും പുരോഹിതർക്കും എതിരായ ആശയങ്ങളെപ്പോലും സഹിഷ്ണുതയോടെ വീക്ഷിക്കുക മാത്രമല്ല, തങ്ങളുടെ ആശ്രമങ്ങളിലും മഠങ്ങളിലും മറ്റും അത്തരം ആശയങ്ങൾ അടങ്ങുന്ന കൃതികളെ നശിപ്പിക്കാതെ സംരക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു എന്നു വിശ്വസിക്കേണ്ടിവരും.

അന്യമത വിരോധമാണ് എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ആന്തരിക പ്രകൃതം; തരംകിട്ടിയാൽ അതു വിശ്വരൂപം പ്രകടിപ്പിക്കും. ഹിന്ദുമതവും ഈ പ്രകൃതത്തിൽനിന്ന് ഏറെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. ഇന്ത്യൻ ഭൗതികവാദമായ ചാർവാകദർശനത്തിന്റെ ഒരു കൃതിയും ഇതുവരെ കണ്ടുകിട്ടിയിട്ടില്ല എന്നത് അതിന്റെ സൂചനയാണ്. ഈശ്വരകൃഷ്ണന്റെ 'സാംഖ്യകാരിക'യിൽനിന്നു നിരീശ്വരവാദം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശ്ലോകത്തെ ആരോ എടുത്തുമാറ്റിയിട്ടുണ്ടെന്നു 'ഗീതാരഹസ്യ'ത്തിൽ (പുറം 182) ലോകമാന്യതിലകൻ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത് ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ആ നിലയ്ക്കു, ഭൗതികവാദപരവും നിരീശ്വരവാദപരവുമായ ഒരു കൃതി ഉപനിഷത്തെന്ന പേരിൽ ഇത്രയും കാലം നിലനിന്നു എന്നത് വിശ്വസിക്കാനാവില്ല.

റോയ് 'മെറ്റീരിയലിസം' എന്ന കൃതിയിൽ ഉപനിഷത്തുകളിൽനിന്നും, ബ്രഹ്മസൂത്ര ശാങ്കരഭാഷ്യത്തിൽനിന്നും, സാംഖ്യ -വൈശേഷിക സൂത്രങ്ങളിൽനിന്നും, മഹാഭാരതത്തിൽനിന്നുമൊക്കെ ഉദ്ധരിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ഉദ്ധരണികളുടെയൊക്കെ സംസ്കൃതമൂലം, തർക്കതീർത്ഥ ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രി ജോഷി ഈ കൃതിയുടെ അനുബന്ധമായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, 'ശ്വസനവേദോപനിഷത്തി'ൽനിന്നുള്ള ഉദ്ധരണിയുടെ സംസ്കൃതമൂലം മാത്രം കാണുന്നില്ല. ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രി സംസ്കൃതവ്യാകരണത്തിലും മീമാംസ, ന്യായം, അദ്വൈതം തുടങ്ങിയ ദർശനങ്ങളിലും കാവ്യശാസ്ത്രത്തിലും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളിലും ഗുരുകുലരീതിയിൽ ശിക്ഷണം നേടിയ പണ്ഡിതനായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ദർശനങ്ങളെയും സമൂഹത്തെയും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളേയുംകുറിച്ചു നിരവധി ബൃഹദ്ഗ്രന്ഥങ്ങൾ അദ്ദേഹം രചിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. എന്നിട്ടും, എന്തുകൊണ്ട് ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രി തന്റെ അനുബന്ധത്തിൽ 'ശ്വസനവേദോപനിഷത്തി'ന്റെ മാത്രം സംസ്കൃതമൂലം ചേർത്തില്ല? അദ്ദേഹം ആ ഉപനിഷത്ത് കണ്ടിട്ടില്ല എന്നല്ലേ ഇതിന്നർത്ഥം? അതുതന്നെയാണ് കാരണം എന്നാണു ഞാൻ കരുതുന്നത്.

1951ൽ 'മെറ്റീരിയലിസ'ത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പിനു റോയ് എഴുതിയ മുഖവുരയിൽ, തന്റെ ഉദ്ധരണികളുടെ സംസ്കൃതമൂലം തയ്യാറാക്കിയതിനു ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രിക്കു നന്ദി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അപ്പോൾ, റോയ്യുടെ ജീവിതകാലത്തുതന്നെയാണ് ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രി ആ അനുബന്ധം തയ്യാറാക്കിയതെന്നു വ്യക്തമാണ്. റോയിയോടു ചോദിച്ചാൽ അദ്ദേഹത്തിന് ആ ഉപനിഷത്ത് കിട്ടുമായിരുന്നില്ലേ? അതു ലഭിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ, ആ അനുബന്ധത്തിലെ പോരായ്മ പരിഹരിക്കപ്പെടുമായിരുന്നു. എന്താണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്? റോയ്യും ഈ ഉപനിഷത്ത് കണ്ടിട്ടില്ല എന്ന അനുമാനത്തിലേയ്ക്കാണ് ഇത് നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.

ഈ അനുമാനത്തെ ശരിവെയ്ക്കുന്ന ഒരു തെളിവ് പിന്നീട് ശ്രദ്ധയിൽപ്പെട്ടു. 1999ൽ കൽക്കത്തയിലെ റിനായ്സൻസ് പബ്ലിഷേഴ്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ഹ്യുമനിസം, റിവൈവലിസം ആന്റ് ഇന്ത്യൻ ഹെറിറ്റേജ്' എന്ന കൃതിയിലാണ് (പുറം 15) അതു കണ്ടത്. 1948ൽ 'ഇൻഡിപെൻഡന്റ് ഇൻഡ്യ' എന്ന ആഴ്ചപ്പതിപ്പിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചതും, ഈ സമാഹാരത്തിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയതുമായ 'ഇന്ത്യൻ നവോത്ഥാനം' എന്ന ലേഖനത്തിൽ 'ശ്വസനവേദോപനിഷത്തി'ലെ ആ ഭാഗം വീണ്ടും ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

അതിൽ, ചെറുതെങ്കിലും വളരെ പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു വ്യത്യാസം വരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'സ്വസൻവേദ് ഉപനിഷദ്, സൂത്രം II' എന്നതിനുപകരം, 'സ്വസൻവേദ്യോപനിഷദ്, എലിയറ്റ് II, പേജ് 322' എന്നാണതിലുള്ളത്. റോയ് ഈ ഉപനിഷത്ത് കണ്ടിട്ടില്ല എന്നും, അദ്ദേഹത്തിന് ഉപനിഷത്തിന്റെ ഭാഗം കിട്ടിയത് എലിയറ്റ് എഴുതിയ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ നിന്നാണെന്നും ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്നു.

എഴുത്തുകാർക്കിടയിൽ ഒരുപാട് എലിയറ്റുമാരുണ്ട്. ആരാണ് ഈ എലിയറ്റ്? ടി.എസ്.എലിയറ്റാണോ? അന്വേഷണത്തിനൊടുവിൽ റോയിയുടെ എലിയറ്റിനെ കണ്ടെത്തി: അതു സർ ചാൾസ് എലിയറ്റാണ് (1862–1931). ബ്രിട്ടീഷ് നയതന്ത്രജ്ഞനും ജപ്പാനിലെ അംബാസഡറും (1919–1925) ആയിരുന്നു അദ്ദേഹം. പൗരസ്ത്യ രാജ്യങ്ങളിലെ മതങ്ങളിലും ദർശനങ്ങളിലും ചരിത്രത്തിലും തൽപ്പരനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. 'ഹിന്ദുയിസം ആന്റ് ബുദ്ധിസം – ആൻ ഹിസ്റ്റോറിക്കൽ സ്കെച്ച്' എന്ന പേരിൽ പണ്ഡിതോചിതമായ ഒരു ബൃഹദ്ഗ്രന്ഥം മൂന്നു വാല്യങ്ങളിലായി അദ്ദേഹം 1921–ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയുണ്ടായി. ആ കൃതിയുടെ രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ നിന്നാണ് റോയ് ഉപനിഷത്തിന്റെ ആ ഭാഗം ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുള്ളത്.

എന്നാൽ, അതിൽനിന്ന് 'ലോകമില്ല' എന്ന വാക്കും, 'എല്ലാ വാക്കുകളും അയഥാർത്ഥവും എല്ലാ ആശയങ്ങളും വെറും മായയും ആണെങ്കിലും, ഭാവാദ്വൈതത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കുന്നതിലൂടെ മോക്ഷം സാദ്ധ്യമാണ്' എന്ന വാക്യവും റോയ് തന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. അത് ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നുവെങ്കിൽ തന്റെ ഭൗതികവാദത്തിനു കോട്ടം സംഭവിക്കുമെന്നു റോയിക്ക് അറിയാമായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. ചാൾസ് എലിയറ്റിന്റെ ചില നിരീക്ഷണങ്ങളും ഈ ഒഴിവാക്കലിനു റോയിയെ പ്രേരിപ്പിച്ചിരിക്കാം. എലിയറ്റ് എഴുതുന്നു: ''ബ്രാഹ്മണരായ ഗ്രന്ഥകർത്താക്കൾ മിക്കപ്പോഴും ചാർവാകൻമാരെയും ബൗദ്ധൻമാരെയും ഒന്നിച്ചു ചേർത്താണ് പറയാറ്. കടുത്ത നാസ്തികവിഭാഗങ്ങളെ ഇങ്ങനെ ഒന്നിച്ചുകൂട്ടിക്കെട്ടുന്നതു ദൈവമീമാംസാപരമായ വെറും വിരോധംകൊണ്ടായിരിക്കാം. എങ്കിലും, ചാർവാകൻമാരും മഹായാന ശൂന്യവാദത്തിന്റെ തീവ്രരൂപങ്ങളും തമ്മിൽ ബന്ധമുണ്ടായിരിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ട്.... 'മോക്ഷം സാദ്ധ്യമാണ്' എന്ന ഹൈന്ദവ പ്രവണതയ്ക്ക് ഇങ്ങനെ അപ്രതീക്ഷിതമായ ആനുകൂല്യം നൽകുന്നുണ്ടെങ്കിലും, ഈ സിദ്ധാന്തത്തിനു

ചാർവാകൻമാരുടെ തത്ത്വങ്ങളുമായി സാദൃശ്യമുണ്ട്.'' (പുറം 322).

മഹായാന ശൂന്യവാദത്തിന് അദ്വൈത വേദാന്തത്തോടാണ് കൂടുതൽ അടുപ്പം എന്നതാണു വാസ്തവം. ആ നിലയ്ക്കു നോക്കുമ്പോൾ 'മോക്ഷം സാദ്ധ്യമാണ്' എന്നത് അപ്രതീക്ഷിതമായ ആനുകൂല്യമല്ല എന്നു മനസ്സിലാകും. എന്തുകൊണ്ടാണ് എലിയറ്റ് ഇത്തരമൊരു നിരീക്ഷണം നടത്തിയത്? അതിനുകാരണം എലിയറ്റും ഈ ഉപനിഷത്തിന്റെ പൂർണ്ണരൂപം കണ്ടിട്ടില്ല എന്നതും, മറ്റൊരാളെ അന്ധമായി പിന്തുടർന്ന് ഒരു ചുവടുകൂടി മുന്നോട്ടുവെച്ചു എന്നതുമാണ്. ആരാണ് ഈ മറ്റൊരാൾ? അതു ജർമ്മൻ ഇൻഡോളജിസ്റ്റായ എഫ്.ഓട്ടോ ഷ്രേഡർ ആണ്. അദ്ദേഹമാണ് മദിരാശി അഡയാർ ലൈബ്രറിയിലെ സംസ്കൃത കയ്യെഴുത്തു പ്രതികളുടെ വിവരണാത്മകമായ ഒരു സൂചിക ഇംഗ്ലീഷിൽ തയ്യാറാക്കിയത്. 'എ ഡിസ്ക്രിപ്റ്റീവ് കാറ്റലോഗ് ഓഫ് ദി സാൻസ്ക്രിറ്റ് മാനുസ്ക്രിപ്റ്റ്സ് ഇൻ ദ അഡയാർ ലൈബ്രറി' എന്ന പേരിൽ തിയോസഫിക്കൽ സൊസൈറ്റി 1908ൽ മദിരാശിയിൽനിന്ന് അത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കുകയുണ്ടായി. അതിന്റെ ഒന്നാം വാള്യത്തിലാണ് ഈ ഉപനിഷത്തിനെപ്പറ്റി പരാമർശങ്ങളുള്ളത്. ഈ ഉപനിഷത്തിന്റെ ശരിയായ പേര് 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' എന്നാണെന്ന് അതിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ദേവനാഗരി ലിപിയിലുള്ള രണ്ടു കയ്യെഴുത്തു പ്രതികളാണ് അഡയാർ ലൈബ്രറിയിലുള്ളത്. ഒന്ന് 1754-1756 കാലഘട്ടത്തിൽ എഴുതിവെച്ചതും റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക്ക് സൊസൈറ്റിയുടെ ബോംബെ ശാഖയിൽ സൂക്ഷിച്ചിരുന്നതുമായ കയ്യെഴുത്തു പ്രതിയിൽനിന്നു പകർത്തിയതുമാണ്. മറ്റേത്, പൂനെയിലെ ആനന്ദാശ്രമത്തിൽനിന്നു പകർത്തിയെടുത്തതും. ഇരുപത്തിരണ്ടു വരികളാണ് രണ്ടിലുമുള്ളത്. അതു പൂർണ്ണവുമാണ്. ഒരേപോലുള്ള നിരവധി തെറ്റുകൾ രണ്ടു കയ്യെഴുത്തു പ്രതികളിലും ആവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളതായി ഷ്രേഡർ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. (പുറങ്ങൾ 64; 116; 300).

'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'ന്റെ തുടക്കവും ഒടുക്കവും ഷ്രേഡർ വിവരണാത്മക ഗ്രന്ഥസൂചിയിൽ ദേവനാഗരി ലിപിയിൽ കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. അതിന്റെ തുടക്കത്തെ മലയാളത്തിൽ ഇങ്ങനെ വിവർത്തനംചെയ്യാം: ''ശ്രീ ഗണേശനു നമസ്കാരം. ഇനി സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത് എഴുതപ്പെടും. അല്ലയോ പരമാത്മാവേ, ആധി ദൈവികവും ആധി ഭൗതികവും ആദ്ധ്യാത്മികവുമായ ശാന്തി ഉണ്ടാകട്ടെ. ഹരിഓം.''

'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'ൽ നാല് അദ്ധ്യായങ്ങൾ (Chap-

ters) ഉണ്ടെന്ന് ഓട്ടോ ഷ്രേഡർ പറയുന്നു. ആകെ ഇരുപത്തിരണ്ടുവരികളുള്ള നാലു ഖണ്ഡികകൾ എന്നു പറയുന്നതാവും ഉചിതം. നാലു ഖണ്ഡികകളിലെ ആശയങ്ങളെ തന്റേതായ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നാലു വരികളായി സംഗ്രഹിക്കുകയാണ് വിവരണാത്മകസൂചികയിൽ ഷ്രേഡർ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അതിൽ പലയിടത്തും ഉപനിഷദ്കാരൻ ഉദ്ദേശിച്ച അർത്ഥത്തിനു വിരുദ്ധമായ അർത്ഥം പോലും വന്നുചേരുന്നുണ്ട്.

'മഹായാനക്കാരുടെ ശൂന്യവാദത്താൽ പ്രചോദിതമെന്നു തോന്നിപ്പിക്കുന്ന ഈ ഉപനിഷത്ത് വളരെ വിപ്ലവാത്മകമായ അജ്ഞേയവാദമാണ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നത്' എന്നദ്ദേഹം ആമുഖമായി പ്രസ്താവിക്കുന്നു. മഹായാന ബൗദ്ധൻമാരുടെ ശൂന്യവാദം ആശയവാദത്തിന്റെ പരകോടിയാണ്. ബൗദ്ധരുടെ ആ ശൂന്യതയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ച് ഹൈന്ദവവൽക്കരിക്കുകയാണ് ഗൗഡപാദരെയും ശങ്കരാചാര്യരെയുംപോലുള്ള അദ്വൈതവേദാന്തികൾ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടാണ് എതിരാളികൾ ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധൻ എന്ന് ആക്ഷേപിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആ നിലയ്ക്ക്, ഈ ഉപനിഷത്തിനെ ബൗദ്ധപ്രചോദിതം എന്നു പറയാനാവില്ല; മറിച്ച്, അദ്വൈത വൈദാന്ത പ്രചോദിതമാണത്. 'ബൗദ്ധ ശൂന്യവാദത്താൽ പ്രചോദിതമാണെ'ന്ന ഷ്രേഡറുടെ നിരീക്ഷണവും സംഗ്രഹവും എലിയറ്റിനെ വഴിതെറ്റിക്കുകയും ചാർവാകദർശനവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നുവേണം കരുതാൻ. എലിയറ്റിന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽനിന്നു റോയ് 'ലോകമില്ല' എന്ന വാക്ക് വിട്ടുകളഞ്ഞപോലെ ഷ്രേഡറുടെ സംഗ്രഹത്തിൽനിന്ന് എലിയറ്റ് 'ജ്ഞാനമില്ല' എന്ന വാക്കും വിട്ടുകളഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

റോയിയുടെ 'മെറ്റീരിയലിസം' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഈ ഉപനിഷത്തിന്റെ പേര് 'സ്വസൻവേദ് ഉപനിഷത്ത്' എന്നാണ് എഴുതിയിരിക്കുന്നത്. അതു കെ.ദാമോദരനിലൂടെ മലയാളത്തിലെത്തിയപ്പോൾ 'ശ്വസനവേദോപനിഷത്ത്' എന്നായി മാറി. മനസ്സിൽ ആ പേരു പതിഞ്ഞതിനാൽ വർഷങ്ങളോളം ആ ഉപനിഷത്ത് അന്വേഷിച്ചിട്ടും കണ്ടെത്താനായില്ല. യാദൃച്ഛികമായാണ് അത് 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' ആണെന്നു തിരിച്ചറിഞ്ഞത്. പതിനെട്ടു പ്രധാന ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഒന്നായാണല്ലോ റോയിയും റെയ്പുമെല്ലാം ഈ ഉപനിഷത്തിനെ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. പതിനഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതിയതെന്നു കരുതുന്ന 'മുക്തികോപനിഷത്തി'ൽ നൂറ്റെട്ടുപനിഷത്തുകളുടെ പേരുകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ഈ ഉപനിഷത്തിനെക്കുറിച്ചൊന്നും പറയുന്നില്ല.

ഭാരതീയദർശനങ്ങളുടെ പ്രാമാണിക ചരിത്രകാരൻമാരായ സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസ് ഗുപ്തയോ എം.ഹിരിയണ്ണയോ സർവേപള്ളി രാധാകൃഷ്ണനോ, എന്തിന് ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായപോലുമോ ഈ ഉപനിഷത്തിനെ പരാമർശിച്ചിട്ടേയില്ല. ഇതിൽനിന്ന് തീർത്തും അപ്രധാനമായ ഒരുപനിഷത്താണെന്നു വ്യക്തം.

ശങ്കരാചാര്യർ ഭാഷ്യം എഴുതിയ ദശോപനിഷത്തുകളെയാണ് പ്രധാനമായി കരുതുന്നത്. 'മുക്തികോപനിഷത്തി'ൽ പറയുന്ന ശേഷിച്ച തൊണ്ണൂറ്റെട്ടുപനിഷത്തുകൾ അപ്രധാനമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ നൂറ്റിയെട്ടെണ്ണത്തിൽപെടാത്തതും, ഷ്രേഡറുടെ ഗ്രന്ഥസൂചിയിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളതുമായ എഴുപത്തൊന്നുപനിഷത്തുകൾ പൂർണ്ണരൂപത്തിൽ -ദേവനാഗരി ലിപിയിൽ- 'അപ്രകാശിത ഉപനിഷത്തുകൾ' എന്ന പേരിൽ ഡോക്ടർ സി. കുഞ്ഞൻരാജ അഡയാർ ലൈബ്രറിക്കുവേണ്ടി മദിരാശിയിൽ നിന്നും 1933ൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. 'സാമാന്യവേദാന്തോപനിഷത്തുകൾ' എന്ന ഗണത്തിലാണ് അദ്ദേഹം 'സ്വസംവേദ്യ'യെ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹമെഴുതിയ ആമുഖത്തിൽ, മറ്റു കയ്യെഴുത്തുപ്രതികൾ ഒന്നും കിട്ടാനില്ലാത്തതിനാൽ 'ശുദ്ധപാഠം' തയ്യാറാക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടില്ലെന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, 'ശ്രീ ഗണേശനു നമസ്കാരം' എന്നു തുടങ്ങുന്ന വാചകങ്ങൾ ഒഴിവാക്കിയിരിക്കുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഷ്രേഡറുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ കുഞ്ഞൻരാജയേയും വഴിതെറ്റിച്ചു എന്നു വ്യക്തം. പിന്നീട് 1970ൽ ഡൽഹിയിലെ പ്രസാധകരായ മോത്തിലാൽ ബനാർസിദാസ് പഴയ ഉപനിഷത്തുകളോടൊപ്പം ഈ ഉപനിഷത്തുകളും ചേർത്ത് 188 ഉപനിഷത്തുകൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. അതിൽനിന്ന് നൂറ്റിയെട്ടെണ്ണം തിരഞ്ഞെടുത്ത് പരിഭാഷപ്പെടുത്തി അഞ്ചു വാള്യങ്ങളിലായി ശ്രീവരാഹം കെ. ഭാസ്കരൻനായർ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' അടങ്ങുന്ന അഞ്ചാം വാള്യം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത് 1989-ലാണ്. വിവർത്തനത്തിൽ അവ്യക്തത, കൃത്യതയില്ലായ്മ തുടങ്ങിയ ദോഷങ്ങൾ കാണാം. 2001ൽ ഡി. ശ്രീമാൻനമ്പൂതിരിയും ഈ ഉപനിഷത്ത് വിവർത്തനംചെയ്ത് 'ഉപനിഷത് സർവസ്വം' എന്ന കൃതിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഈ വിവർത്തനത്തിൽ ഭാസ്കരൻനായരുടെ സ്വാധീനം വളരെ പ്രകടമാണ്. 2004ലാണ് ഡോ. ആർ.ലീലാദേവിയുടെ വിവർത്തനം '108 ഉപനിഷത്ത്' എന്ന പേരിൽ വരുന്നത്. ആ വിവർത്തനമാകട്ടെ, യാതൊരു മടിയുമില്ലാതെ ഡി. ശ്രീമാൻനമ്പൂതിരിയുടെ വിവർത്തനത്തെ വള്ളിപുള്ളി വിടാതെ പകർത്തിവെച്ചിരിക്കുകയാണ്.

'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' എന്ന പേരുതന്നെ അതിന്റെ ആശയത്തെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. പ്രപഞ്ചത്തെ അറിയുന്നത് ഇന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികളാലാണ്. പരമാത്മാവിനെ ഇന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികളാൽ അറിയാനാവില്ല. അത് ഇന്ദ്രിയമനോബുദ്ധികൾക്ക് അതീതമാണ്. അതു സ്വസംവേദ്യമാണ്, തന്നത്താൻ അറിയേണ്ടതാണ്. അതായത് പരമാത്മാവിനെ ആത്മാവുകൊണ്ടറിയണം എന്നർത്ഥം.

ഇനി ഉദ്ധരണിയിലെയും ഉപനിഷത്തിലെയും ആശയങ്ങളെ താരതമ്യവിശകലനംചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കാം. ഈ ഉപനിഷത്തിലെ ഒരഭിപ്രായത്തെ മറ്റഭിപ്രായങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലും ഉപനിഷത്തുകളുടെ പൊതുപശ്ചാത്തലത്തിലും വെച്ചുകൊണ്ടു വേണം വിശകലനം ചെയ്യാൻ.

'അവതാരമില്ല' എന്ന് ഉദ്ധരണിയിൽ പറയുന്നു. ഇൻകർനേഷൻ (Incarnation) എന്ന പദമാണ് ഷ്രേഡർ വിവരണാത്മക ഗ്രന്ഥസൂചിയിൽ ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതിന്റെ വിവർത്തനമാണ് അവതാരം എന്നത്. എന്നാൽ ഉപനിഷദ്കാരൻ അവതാരമില്ല എന്നല്ല പറയുന്നത്. നിരഞ്ജനനും അവ്യക്തനും അമൃതനിധിയുമായ പരബ്രഹ്മത്തിൽ വിലയം പ്രാപിച്ച ജീവികൾ ഈ ലോകത്തിൽ പുനർജന്മമെടുക്കുന്നില്ല എന്നാണ്.

ഉദ്ധരണിയിൽ 'ദൈവമില്ല' എന്നു പറയുന്നു. എന്നാൽ, പരബ്രഹ്മം ഈശ്വരനല്ല എന്നാണ് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നത്; ഈശ്വരനില്ല എന്നല്ല. ഇത് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാടാണ്. ശുദ്ധചൈതന്യമാണ് ബ്രഹ്മം. സത്യവും ജ്ഞാനവും അനന്തവും ആനന്ദവുമാണ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണങ്ങൾ. ശുദ്ധചൈതന്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മായയിലുള്ള പ്രതിബിംബമാണ് ഈശ്വരൻ. മായയെന്ന ഉപാധിയാൽ ബന്ധിതനായതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനു പാരമാർത്ഥികസത്തയില്ല; പ്രാതിഭാസികസത്തമാത്രമാണുള്ളത്. അനിത്യനാണ് ഈശ്വരൻ എന്നർത്ഥം.

പാശ്ചാത്യവും സെമിറ്റിക്കുമായ ചിന്താരീതിയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമാണ് ഹൈന്ദവവും ഔപനിഷദികവുമായ ചിന്താരീതി. സെമിറ്റിക്ക് ചിന്തയിൽ നിഷേധം പ്രകടവും ലളിതവും ആയിരിക്കുമ്പോൾ ഉപനിഷദ്ചിന്തയിൽ അത് ആവൃതവും സങ്കീർണ്ണവുമാണ്. സെമിറ്റിക്ക് ചിന്ത 'ഇല്ല' എന്നു പറയുമ്പോൾ ഉപനിഷത്ത് 'അല്ല' എന്നാണ് പറയുന്നത്. 'നേതി, നേതി' (ഇതല്ല, ഇതല്ല) എന്നതാണല്ലോ ഉപനിഷദ്രീതി. ഉപനിഷത്തിന്റെ വിവർത്തനത്തിലും ഈ പ്രവണത പ്രതിഫലിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നു പറയാം.

ഈ ഉപനിഷത്ത് പരബ്രഹ്മം വിദ്യയോ പുരാണമോ വേദമോ ഇതിഹാസമോ ഒന്നുമല്ല എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ഈ വാചകത്തെ ഓട്ടോ ഷ്രേഡർ "ജ്ഞാനമില്ല" എന്ന് ഒറ്റവാക്കിൽ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ വാക്ക് എലിയറ്റിന്റെയും റോയ്യുടെയും ഉദ്ധരണിയിൽ കാണുന്നില്ല.

പരബ്രഹ്മം വേദാദികളല്ല എന്നാണ് ഉപനിഷദ്കാരൻ ഉദ്ദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇതു വേദനിന്ദയോ നാസ്തികവാദമോ ആയി തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ നിലപാടുതന്നെയാണിതും. വേദം നിത്യമാണെന്നു പൂർവമീമാംസകർ കരുതുന്നു. വേദങ്ങൾക്കു മൂന്നു ക്ഷണം മാത്രമേ നിലനിൽപ്പ് ഉള്ളൂ എന്നു നൈയായികൻമാർ പറയുന്നു. ഈ രണ്ടു വീക്ഷണങ്ങൾക്കും എതിരായ നിലപാടാണ് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റേത്. വേദങ്ങൾ അനിത്യങ്ങളാണെന്ന് അദ്വൈതികൾ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും, നൈയായികൻമാർ കരുതുന്നതുപോലെ ക്ഷണികമാണെന്നു കരുതുന്നില്ല.

വേദാദികൾ ഈശ്വരന്റെ നിശ്വാസമാണെന്ന് അദ്വൈതികൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിനവർ പ്രമാണമായി സ്വീകരിക്കുന്ന് 'ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്ത്' വാക്യത്തെയാണ്. യാജ്ഞവൽക്യൻ മൈത്രേയിയോടു പറയുന്നു: "എപ്രകാരമാണോ നാലുപാടും ചിതറിയ നനഞ്ഞ വിറകിൽനിന്ന് വെവ്വേറെ പുക ഉയരുന്നത്, അതുപോലെ മൈത്രേയി! ഈ മഹാസത്തയുടെ നിശ്വാസമാണ് ഈ കാണായ ഋഗ്വേദം, യജുർവേദം, സാമവേദം, അഥർവ അഥവാ അംഗിരാ വേദം, ഇതിഹാസം, പുരാണം, വിദ്യ, ഉപനിഷത്തുകൾ, ശ്ലോകങ്ങൾ, സൂത്രങ്ങൾ, അനുവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ, വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ - ഇവയെല്ലാം അവന്റെ നിശ്വാസങ്ങളാണ്." (2.4.10 - വിവ: നരേന്ദ്രഭൂഷൺ).

അദ്വൈത വേദാന്തദൃഷ്ടിയിൽ പരബ്രഹ്മം പാരമാർത്ഥികവും നിത്യവുമായ സത്തയാണ്. ഈശ്വരനാകട്ടെ, പ്രാതിഭാസികവും അനിത്യവുമായ സത്തയാണ്. അനിത്യമായതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതെല്ലാം അനിത്യമായിരിക്കും. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്വൈതികൾ വേദാദിജ്ഞാനങ്ങളെല്ലാം അനിത്യമാണെന്നു കരുതുന്നത്. കല്പാന്തകാലപ്രളയത്തിൽ ഈശ്വരനും ദേവാദി ജഗത്തുമടക്കം എല്ലാ കാര്യങ്ങളും നശിക്കും. അതോടൊപ്പം വേദാദികളും നശിക്കും എന്നാണ് അദ്വൈതികൾ പറയുന്നത്. (അദ്വൈതവേദാന്തസാരം, വി.ജി.നമ്പൂതിരി, പുറം 46). കോടാനുകോടി വർഷങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ഒരു കല്പം. ആ നിലയ്ക്കു

പാരമാർത്ഥികതലത്തിൽ മാത്രമാണ് വേദങ്ങളും ഈശ്വരനു മെല്ലാം അനിത്യവും മായയുമാകുന്നത്. വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ അവയുടെ പ്രാമാണികതയെയും പ്രസക്തിയെയും അദ്വൈത വേദാന്തികൾ നിഷേധിക്കുന്നുമില്ല.

അതു (പരബ്രഹ്മം) പ്രപഞ്ചമല്ല (നജഗദിതി) എന്ന് ഉപ നിഷത്ത് പറയുന്നതിനെ ഷ്രേഡർ പ്രപഞ്ചമില്ല (There is no world) എന്നാണു വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. എലിയറ്റിന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽ അതുണ്ടെങ്കിലും റോയ് അതിനെ ഒഴിവാക്കിയി രിക്കുന്നു. ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിലൊന്ന് പരമമായ യാഥാർത്ഥ്യം ഈ പ്രപഞ്ചമാണ് എന്നതാണ്. 'പ്രപ ഞ്ചമില്ല' എന്ന വാക്ക് ഉദ്ധരണിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നതിൽ ഒരു പന്തികേടു തോന്നിയതിനാലാവാം റോയ് ബുദ്ധിപൂർവ്വം തന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കിയത്. പകരം റോയ് ആമുഖമായി എഴുതിയത്, 'പദാർത്ഥമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും നിലനിൽക്കുന്നില്ലെ ന്നും, ഈ ലോകത്തിനപ്പുറം മറ്റൊരു ലോകമില്ലെന്നും അതു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു' എന്നാണ്!

അദ്വൈതവേദാന്തപ്രകാരം പരബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നു ഭൗതികവാദികളും ആത്മീയവാദികളു മായ ചിലർ വ്യാഖ്യാനിക്കാറുണ്ട്. അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കു സഹാ യകവുമാണ്. വേദാന്തികൾക്കു തങ്ങളുടെ വാദമുഖങ്ങൾക്കു പൂർവ്വാപരപൊരുത്തം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് ഒരു നിർബന്ധവു മില്ല. തങ്ങളുടെ പരമ്പരാഗതമായ ചില അടിസ്ഥാനാശയങ്ങളെയും താൽപര്യങ്ങളെയും ഏതു മാർഗേണയും സംരക്ഷിക്കുക എന്നതു മാത്രമാണ് അവരുടെ ലക്ഷ്യം. ഒരാശയത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്ന തിന് ഒരിടത്ത് ഒരു വാദമുഖം ഉന്നയിക്കും. മറ്റൊരാശയത്തെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് മുമ്പു നിഷേധിച്ച വാദമുഖത്തെ ഒരു മടി യുമില്ലാതെ സ്വീകരിക്കും. ഇത്തരം ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ പ്രദർശനശാലയാണ് ശങ്കരാചാര്യരുടെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം.

പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല; എന്നാൽ ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ് - ഇത്തരത്തിലാണ് ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ അദ്വൈതവേദാന്തം വിവരി ക്കുന്നത്. 'ബ്രഹ്മസത്യം ജഗന്മിഥ്യാ; ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപര:' എന്ന ശ്ലോകത്തിലൂടെ ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തെ ഊന്നിപ്പറയുകയാണ് ശങ്കരാചാര്യർ. പാരമാർത്ഥിക തലത്തിൽ പ്രപഞ്ചം എന്നതു മായയാണ് എന്നു മാത്രമേ ഇതി നർത്ഥമുള്ളൂ. വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തി

ത്വത്തെ അദ്വൈതം നിരാകരിക്കുന്നതില്ല. അവിദ്യ എന്ന ദോഷം നീങ്ങുന്നതുവരെ പ്രപഞ്ചം ഉണ്ട് എന്നാണതിനർത്ഥം. പാരമാർത്ഥികതലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട്, ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണ് എന്ന് എടുത്തുപറയുകയാണ് സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തുകാരൻ. അങ്ങനെ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ആത്മീയവാദത്തെ അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുകയാണിവിടെ. ബ്രഹ്മം ചൈതന്യ സ്വരൂപമാണ്; പ്രപഞ്ചമാകട്ടെ ജഡസ്വരൂപവും. ജഡസ്വരൂപിയായ പ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മവും അഭിന്നമാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ അതു ഭൗതികവാദത്തിലേയ്ക്കാണു നയിക്കുക എന്ന് ഉപനിഷദ്കാരനു ബോദ്ധ്യമുണ്ട്.

'സ്വർഗമോ നരകമോ ഇല്ല' എന്ന് ഉദ്ധരണിയിൽ പറയുന്നു. മലയാള വിവർത്തനങ്ങളിൽ 'മോക്ഷമോ നരകമോ ഇല്ല' എന്നാണു കാണുന്നത്. സംസ്കൃതമൂലം 'ന നിർവാണം നോ നിരയ' എന്നാണ്. നിർവാണം, നിരയം എന്നിവ പൊതുവെ ബൗദ്ധൻമാരുടെ സങ്കല്പങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന പദങ്ങളാണ്. ബൗദ്ധൻമാരുടെ സങ്കല്പത്തിലുള്ള നരകത്തിന്റെ പേരാണ് നിരയ. സാധകന്റെ പരമപദപ്രാപ്തിക്കാണ് ബൗദ്ധർ നിർവാണം എന്നുപറയുന്നത്. ബൗദ്ധദാർശനികനായ നാഗാർജ്ജുനൻ പറയുന്നു: "ഈ ലോകത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരവസ്ഥയല്ല നിർവാണമെന്നത്. ലോകം നിർവാണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായതുമല്ല. ഭാവത്തിന്റെയും അഭാവത്തിന്റെയും പരാമർശം ക്ഷയിച്ചുവരുന്ന അവസ്ഥാവിശേഷമാണിത്." (ദാർശനിക നിഘണ്ടു - സി.പ്രസാദ്).

പിൽക്കാലത്ത്, ബൗദ്ധരുടെ നിർവാണവും അദ്വൈതികളുടെ മോക്ഷവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലാതായിത്തീർന്നുവെന്നു പല ചിന്തകരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ബൗദ്ധരുടെ നിർവാണത്തിന് അദ്വൈതികളുടെ വീക്ഷണത്തിലുള്ള സ്വർഗ്ഗത്തോടാണ് സാദൃശ്യം എന്ന ഷ്രേഡറുടെ നിരീക്ഷണമാണ് ഇവിടെ പ്രസക്തം എന്നു തോന്നുന്നു. അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിൽ പരമപുരുഷാർത്ഥം മോക്ഷമാണ്; സ്വർഗ്ഗമല്ല. സ്വർഗ്ഗം രണ്ടാംകിടയാണ്. അതിനു പാരമാർത്ഥിക സത്തയില്ല. അത് അനിത്യമാണ്. ചില വേദാന്തികൾ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ - ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ തൃണജളൂക ന്യായത്തിന്റെ - അടിസ്ഥാനത്തിൽ സ്വർഗ്ഗനരകങ്ങളുടെ അസ്തിത്വത്തെ നിരാകരിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്തായാലും, ഭൗതികവാദത്തിന്റെയോ പ്രകൃതിവാദത്തിന്റെയോ സമർത്ഥനമല്ല 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'ന്റെ നിർവാണ-നിരയ നിഷേധമെന്നു വ്യക്തം.

'പരമ്പരാഗതമായ എല്ലാ മതസാഹിത്യങ്ങളും അഹങ്കാരികളായ വിഡ്ഢികളുടെ സൃഷ്ടികളാണ്' എന്ന് ഉദ്ധരണിയിൽ കാണുന്നു. ഇതു ചാർവാകൻമാരുടെ 'ത്രയോവേദസ്യ കർത്താരോ ഭണ്ഡധൂർത്ത നിശാചരാ:' എന്ന അഭിപ്രായത്തെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ ചാർവാകൻമാരുടെ നിലപാടാണോ ഉപനിഷദ്കാരനുള്ളത്? അല്ല എന്നാണ് അതിനുത്തരം. ഉപനിഷദ്കാരന്റെ അഭിപ്രായത്തിന്റെ വികലമായ സംഗ്രഹമാണ് ആ വാചകം. വാസ്തവത്തിൽ ആ ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നത് എന്താണെന്നു നോക്കുക: "ആഗമം, പുരാണം, ഇതിഹാസം, ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവയിൽ പാണ്ഡിത്യമുണ്ടെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്നവർക്ക് ശാശ്വതമായ സത്യജ്ഞാനം തുടക്കത്തിലോ ഒടുക്കത്തിലോ ഇടയ്ക്കോ ലഭിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ അവർ മുനികൾ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന മോഹമുഗ്ധരായ ജീവകുമിളകളാണ്. ആഗമപുരാണേതിഹാസങ്ങളിൽ അങ്ങനെയുള്ളവരുടെ പ്രാമാണികത പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. വളരെ യത്നിച്ച് അറിവുനേടുന്ന അവർ അജ്ഞാനത്താൽ ആവൃതരാണ്."

ശ്രുതികളും സ്മൃതികളും ഋഷിപ്രോക്തങ്ങളാണ്. 'ഋഷയോ മന്ത്രദ്രഷ്ടാര:' എന്ന നിരുക്തവാക്യം പ്രസിദ്ധമാണല്ലോ. ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നത് ഋഷിമാർ അഥവാ മുനിമാർ മോഹമുഗ്ധരായ ജീവകുമിളകളാണെന്നാണ്. കുമിളകളുടെ സ്വഭാവം അനിത്യത അഥവാ ക്ഷണികതയാണ്. അദ്വൈതവീക്ഷണത്തിൽ ജീവൻ എന്നത് അന്തകരണത്തിലുള്ള പരബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമാണ്. അവിദ്യയാണ് അന്തകരണത്തിന്റെ കാരണം. അവിദ്യയാകട്ടെ മായയുടെ സ്വരൂപവുമാണ്. അപ്പോൾ ജീവൻ മായ എന്ന ഉപാധിയിൻ മേലാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ചൈതന്യം വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ അജ്ഞാനമാകുന്ന മായയാൽ ആവൃതമാണെന്നർത്ഥം. 'ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്താൽ മറയ്ക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ജീവികൾ മോഹമുഗ്ധരായിരിക്കുന്നു' എന്നു 'ഭഗവദ്ഗീത'യും പറയുന്നുണ്ട്. (V.15). ഉപാധിയുള്ളവയ്ക്കൊന്നിനും ശാശ്വതമായ സത്തയില്ല. അവ അനിത്യങ്ങളും ആദിയന്തങ്ങൾ ഉള്ളവയും ആയിരിക്കും. അങ്ങനെയുള്ളവയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നവയും അനിത്യങ്ങളും അവിദ്യാബാധിതവുമായിരിക്കും. പല ഉപനിഷത്തുകളും ഈ അഭിപ്രായം പ്രകടിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പറയുന്നതു നോക്കുക: "നിങ്ങളിൽ ഉപനിഷത്തുകൾ വായിച്ചിട്ടുള്ളവർ ഓർക്കുന്നുണ്ടാവും, 'ഗ്രന്ഥപാഠംകൊണ്ടു സാധിക്കാവുന്നതല്ല ആത്മസാക്ഷാത്ക്കാരം' എന്ന് അവ വീണ്ടും വീണ്ടും പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്." (വി. സാ.സ. IV. 516).

'ആകർഷകങ്ങളായ വാക്കുകളാൽ വഞ്ചിതരാകുന്നവർ ക്ഷേത്രങ്ങളെയും പുരോഹിതൻമാരെയും ആശ്രയിക്കുന്നു' എന്ന് ഉദ്ധരണിയിൽ കാണുന്നു. ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നത് ഇതാണ്: "തത്ത്വജ്ഞാനം ഇരുട്ടിലാണ്. അജ്ഞാനികളുടെ മാർഗ്ഗത്തെ അതു നല്ലതെന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനികൾ അവിടെ അഭിമാനത്തോടെ വർത്തിക്കുന്നു. മനോഹരമായ വാക്കുകളാൽ (പുഷ്പിത വചനേന) അവർ വശീകരിക്കപ്പെടുന്നു. രോഗം ബാധിച്ച കുട്ടികൾക്ക് അമ്മമാർ ശർക്കരയിൽ പൊതിഞ്ഞ മരുന്നുകൊടുത്തു വഞ്ചിക്കുന്നതുപോലെ, അനേകം ദേവതകൾ, ഗുരുക്കൻമാർ, കർമ്മങ്ങൾ, തീർത്ഥാടനം മുതലായവയിലൂടെ ആളുകൾ വഞ്ചിതരാകുന്നു."

പരബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണ്. അതിനെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കലാണ് പരമപുരുഷാർത്ഥം. അതിനു പകരം നാനാത്വത്തിലും സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിക്കും ജനനമരണങ്ങൾക്കും ഹേതുവാകുന്ന കർമ്മങ്ങളിലും മുഴുകുകയും അതാണു പരമപ്രധാനം എന്നു കരുതുകയും ചെയ്യുന്നതിനെയാണ് ഉപനിഷത്ത് അജ്ഞാനികളുടെ മാർഗ്ഗമായി കാണുന്നത്. യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ പരമപ്രധാനമെന്നു കരുതുന്ന പൂർവ്വമീമാംസകരെയും ഭക്തിമാർഗ്ഗത്തിനു പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന വൈഷ്ണവാദികളെയുമാണ് ഉപനിഷത്ത് ഇവിടെ വിമർശിക്കുന്നത്. ഇവയൊക്കെ സകാമകർമ്മങ്ങളാണ്. സകാമകർമ്മങ്ങൾ സംസാരത്തിനു ഹേതുവായിത്തീരും. കർമ്മങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെ അവയുടെ ഫലങ്ങളും കാലബന്ധിതമാണ്. അവയ്ക്കും ആരംഭവും അറുതിയും ഉണ്ടെന്നർത്ഥം. എന്നാൽ, കർമ്മങ്ങളെയും മറ്റും ഉപനിഷത്തുകൾ പൂർണ്ണമായും നിരാകരിക്കുന്നുണ്ട് എന്നൊന്നും ഇതിനർത്ഥമില്ല. നിഷ്കാമകർമ്മത്തെയാണ് അവ ഉപദേശിക്കുന്നത്. അജ്ഞാനാവരണം നീങ്ങുന്നതുവരെ പൂജാദികർമ്മങ്ങളെല്ലാം അനുഷ്ഠിക്കണം എന്നാണ് അദ്വൈതികൾ ഉപദേശിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ പൗരോഹിത്യ താൽപര്യങ്ങളെ കോട്ടംതട്ടാതെ സംരക്ഷിക്കാനും അവർ ശ്രമിക്കുന്നു.

ഇത് 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'ന്റെ മാത്രം നിലപാടാണെന്നു പറയാനാവില്ല. റോയിയും മറ്റും കരുതുന്നതുപോലെ ഇതും ഭൗതികവാദപക്ഷത്തുനിന്നുള്ള വിമർശനമല്ല. മറിച്ച്, പച്ചയായ ആത്മീയവാദ നിലപാടാണ്. ഒരു പ്രാചീന ഉപനിഷത്തായ 'മുണ്ഡകം' (ക്രി.മു. 500-400) പറയുന്നതു നോക്കുക: "മൂഢൻമാരായ മനുഷ്യർ വേദം, സ്മൃതി മുതലായ ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ സാംസാരിക സുഖപ്രാപ്തിക്കായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ള കർമ്മങ്ങളെ

സർവ്വശ്രേഷ്ഠമെന്നും ഇതിലുപരി മോക്ഷമാർഗ്ഗമില്ലെന്നും കരുതുന്നു. അതിനാൽ അവർ തങ്ങളുടെ സകാമകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലങ്ങളെ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ അനുഭവിച്ചിട്ട് ഈ ലോകത്തെയും ഇതിനേക്കാൾ ഹീനതരമായ ലോകത്തെയും പ്രാപിക്കുന്നു." (1.2.10). ഇതേ അഭിപ്രായംതന്നെയാണ് 'ഭഗവദ്ഗീത'യും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. (2.42–43). മുണ്ഡകത്തിലേയും ഗീതയിലെയും ആശയത്തിന്റെയും വാക്കുകളുടെയും കേവലമായ ആവർത്തനമാണ് സ്വസംവേദ്യോപനിഷദ്കാരന്റെ ഈ അഭിപ്രായം.

"സ്രഷ്ടാവായ പ്രകൃതിയും സംഹാരകർത്താവായ കാലവുമാണ് എല്ലാ വസ്തുക്കളെയും ഭരിക്കുന്നത്" എന്ന് ഉദ്ധരണിയിൽ പറയുന്നു. 'സ്രഷ്ടാവായ, സംഹാരകർത്താവായ' എന്നീ വിശേഷണങ്ങൾ ഷ്രേഡറുടെ വകയായി കൂട്ടിച്ചേർത്തതാണ്. 'എല്ലാം കാലകർമ്മാത്മകവും സ്വഭാവാത്മകവും ആകുന്നു... ആത്മാവ് എല്ലാറ്റിനും ഉപരിയാണ്' എന്നാണ് ഉപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ, ഷ്രേഡർ കർമ്മത്തെ പട്ടികയിൽനിന്ന് ഒഴിവാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

'ശ്വേതാശ്വതരോപനിഷത്തി'ലെ ആശയത്തിന്റെ ആവർത്തനമാണിത്. ശ്വേതാശ്വതരം പറയുന്നു: "കാലം, സ്വഭാവം, നിയതി (നിശ്ചിതഫലത്തെ പ്രദാനംചെയ്യുന്ന കർമ്മം), യാദൃച്ഛികത, പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങൾ, ജീവാത്മാവ് എന്നിവ ഈ ജഗത്തിനു കാരണമാണോ എന്നു ചിന്തിക്കണം. ഇവയൊന്നും ജഗത്കാരണങ്ങളല്ല. എന്തെന്നാൽ അവ ചേതനമായ ആത്മാവിന് അധീനമാണ്. (ജഡമായതുകൊണ്ടു സ്വതന്ത്രമല്ല). ജീവാത്മാവും ജഗത്തിനു കാരണമല്ല. എന്തെന്നാൽ, അതും സുഖദു:ഖങ്ങൾക്കു ഹേതുഭൂതമായിരിക്കുന്ന പ്രാരബ്ധങ്ങൾക്ക് അധീനമാണ്. സ്വതന്ത്രമല്ല. അതുകൊണ്ടു ജഗത്കാരണതത്ത്വം മറ്റെന്തോ ആണ്.' (1.2). അന്വേഷണത്തിനൊടുവിൽ ശ്വേതാശ്വതരമഹർഷി എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനം ഇതാണ്: കാലംമുതൽ ജീവാത്മാവുവരെയുള്ളവയുടെ അധിഷ്ഠാതാവും പ്രേരകനും പരമാത്മാവാണ്. ആ പരമാത്മാവുതന്നെയാണ് ജഗത്തിന്റെ കാരണവും."

കാലവും കർമ്മവും സ്വഭാവവുമാണ് വ്യവഹാരലോകത്തെ ഭരിക്കുന്നത് എന്ന് ഉപനിഷത്തു പറയുന്നുണ്ട് എന്നത് ശരിതന്നെ. എന്നാൽ, 'എല്ലാം' എന്നതിൽനിന്ന് ആത്മാവിനെ ഒഴിവാക്കിയിട്ടുണ്ട് എന്ന് ഇവിടെ ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ആത്മാവ്. (തൈത്തിരിയോപനിഷത്ത് 1.5). ജഗത്തിനെയും അതിന്റെ ഘടകങ്ങളായ കാലംമുതൽ പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങൾ വരെയുള്ളവയെയും ഉപനിഷത്തുകൾ പൂർണ്ണമായി നിഷേധിക്കുന്നില്ല.

അവയ്ക്ക് പാരമാർത്ഥികസത്ത ഇല്ലെന്നു മാത്രമേ പറയുന്നുള്ളൂ. കാലവും കർമ്മവും സ്വഭാവവുമെല്ലാം അവിദ്യയുടെ - മായയുടെ - ഭാഗമായാണ് അദ്വൈതവേദാന്തികൾ കണക്കാക്കുന്നത്. മായയാകട്ടെ പരമാത്മാവിന്റെ ശക്തിവിശേഷവുമാണ്. പരബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള വിലക്ഷണത എന്ന ദാർശനികപ്രശ്നത്തെ മറികടക്കാനുള്ള ഉപായം എന്ന നിലയിലാണ് അദ്വൈതികൾ മായ എന്ന തത്വത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നത്. പരമാത്മാവിനെ പ്രാപഞ്ചിക വ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നും കർത്തൃത്വത്തിൽനിന്നും മുക്തനാക്കി പരിപൂർണ്ണവും നിർഗുണവുമായ ശുദ്ധചൈതന്യസ്വരൂപമാക്കി എത്തിപ്പിടിക്കാനാകാത്ത ഉയർന്ന ഒരു തലത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ച് സംരക്ഷിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമാണിത്. നേരിട്ടുള്ള കർതൃത്വം പരമാത്മാവിൽ ആരോപിച്ചാൽ പരമാത്മാവ് പരമാത്മാവല്ലാതായിത്തീരുമെന്ന് അദ്വൈതികൾക്കു വ്യക്തമായറിയാം. ആ നിമിഷം പരമാത്മാവിന്റെ പരിപൂർണ്ണത്വവും നിർഗുണത്വവും ശുദ്ധചൈതന്യാത്മകതയുമെല്ലാം തിരോധാനം ചെയ്യും. ഇത്തരം തത്വശാസ്ത്രപരമായ വളഞ്ഞു മൂക്കുപിടിക്കൽ അഥവാ 'ക്വട്ടേഷൻ പണി' അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയാണ്. കാര്യം നടക്കുകയും ചെയ്യും. പരമാത്മാവിന്റെ തടികേടാവുകയുമില്ല. ഈ അർത്ഥത്തിലാണ് 'എല്ലാം കാലകർമ്മാത്മകവും സ്വഭാവാത്മകവും ആകുന്നു' എന്ന സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത് വാക്യത്തെ മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

"മനുഷ്യർക്കു സുഖദു:ഖങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുമ്പോൾ അവ (കാലവും പ്രകൃതിയും) നന്മതിന്മകളെ കണക്കിലെടുക്കുന്നില്ല" എന്നു റോയിയുടെ ഉദ്ധരണിയിൽ കാണുന്നു.

എന്താണ് 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'ൽ പറയുന്നതെന്നു നോക്കാം: "എല്ലാം കാലകർമ്മാത്മകവും സ്വഭാവാത്മകവും ആകുന്നു. പുണ്യമോ പാപമോ ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് സുമേരു പർവ്വതത്തെ ദാനംചെയ്യുന്നവരും ഗോദാനം ചെയ്യുന്നവരും ഗോഹത്യക്കാരും ബ്രഹ്മഹത്യക്കാരും മദ്യപരും കൺമുമ്പിൽ മോഷ്ടിക്കുന്നവരും ഒളിച്ചുമോഷ്ടിക്കുന്നവരും ഗുരുവിനോടു പാപം ചെയ്തവരും എല്ലാവരോടും പാപം ചെയ്തവരും എല്ലാം സമാനരാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽ പശുവോ ബ്രാഹ്മണനോ മദ്യപനോ കൺമുന്നിൽ കക്കുന്നവനോ കാണാതെ കക്കുന്നവനോ കൊടും പാപിയോ ലഘുപാപിയോ ഒന്നുമില്ല. ഇതു വ്യക്തമാക്കുന്ന ശ്ലോകമുണ്ട്."

ഏതാണ് ആ ശ്ലോകം? 'ഭഗവദ്ഗീത'യിലെ ഒരു ശ്ലോകത്തിൽ പറയുന്നു: 'പരമാത്മാവ് ആരുടെയും (ഭക്തന്റെയും) പാപത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല; പുണ്യത്തെയും ഇല്ലതന്നെ." (V.15).

പാപപുണ്യങ്ങൾ പ്രകൃതിയുടെ - മായയുടെ - ഉപാധികളാൽ ഉണ്ടാകുന്നവയാണ്; ആത്മാവിന്റെ തലത്തിൽ പുണ്യപാപങ്ങളില്ല എന്നാണ് ഉപനിഷത്തും ഗീതയും അർത്ഥമാക്കുന്നത്. ആത്മാവല്ല പുണ്യപാപങ്ങളുടെ കർത്താവ്. അജ്ഞാനവശഗരായ ജന്തുക്കളാണ് (ജനിക്കുക എന്ന ശീലമുള്ളത് ജന്തു) 'ഞാൻ' ചെയ്യുന്നു. ചെയ്യിക്കുന്നു, ഭക്ഷിക്കുന്നു, ഭക്ഷിപ്പിക്കുന്നു എന്നെല്ലാം കരുതുന്നതെന്ന് ഗീതാകാരനും ശങ്കരനുമെല്ലാം പറയുന്നു. ഉപാധികളുടെ വ്യാപാരങ്ങളെ ആത്മാവിൽ ആരോപിക്കുന്നത് മൂഢത്വമാണെന്നർത്ഥം. വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ പുണ്യപാപങ്ങളുടെ അസ്തിത്വത്തെയും പുണ്യത്തിന്റെ പ്രസക്തിയേയും അദ്വൈതികൾ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. സർവേപള്ളി രാധാകൃഷ്ണൻ പറയുന്നതു നോക്കുക: "അദ്വൈതവാദത്തിനു പുണ്യപാപങ്ങളുടെ ഭേദത്തെ തീരെ തുടച്ചുമാറ്റുക എന്നർത്ഥമില്ല. ധാർമ്മികജീവിതത്തിന് ഒഴിച്ചുവിടാൻ വയ്യാത്ത അന്യത്വബോധവും നാനാത്വബോധവും ഉപനിഷത്തുകളനുവദിച്ചിട്ടുള്ളതാണ്." (ഭാരതീയദർശനം, പു.184).

പാരമാർത്ഥികതലത്തിൽ പാപപുണ്യങ്ങളില്ലെങ്കിൽ, പിന്നെന്തിന് യാഗദാനഹോമാദികളാകുന്ന പൂജാദിസുകൃതങ്ങൾ വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ ചെയ്യണം എന്നു സംശയം വരാം. അദ്വൈതികൾ അതിനു സമാധാനം പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "അജ്ഞാനജനിതങ്ങളായ വൃത്തികളോടെ കഴിയുന്ന കാലത്തോളം അതിനനുസൃതങ്ങളായ വ്യവഹാരങ്ങളെ ജീവന് ചെയ്യേണ്ടതുണ്ട്. അതിനാൽ അവശ്യം കർമ്മമേഖലയിൽ കഴിയണം. അജ്ഞാനാവരണത്തിന്റെ സമ്പൂർണ്ണവിലയത്തിൽ സ്വാത്മബോധം സാക്ഷാത്കരിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു വിജ്ഞാനിയെ സംബന്ധിച്ച് ഒരു കർമ്മവുമില്ല. സത്യജ്ഞാനാനന്ദമായ സ്വരൂപത്തിൽ വിലയീഭൂതനാണയാൾ. അല്ലാത്തവരൊക്കെയും കർമ്മംചെയ്തു തന്നെ കഴിയുന്നു. കർമ്മമേഖലയിൽ വ്യാപരിക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ അജ്ഞാനാവരണത്തിൽനിന്നുണ്ടായ മമത്വാദ്യഭിമാനത്തെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന തരത്തിലും, ഇല്ലാതാക്കുന്നതരത്തിലും നമുക്ക് വ്യാപരിക്കാം. എത്രമാത്രം അജ്ഞാനവൃത്തികളെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്ന അഹംമമഭാവങ്ങളോടെ ആചരിക്കുന്നുവോ അത്രമാത്രം നാം ബദ്ധരാവുന്നു. നേരെമറിച്ച് ഈശ്വരാർപ്പണഭാവത്തോടെ, ഭഗവദുപാസനാപരമായി കർമ്മം ചെയ്യുന്നതിനനുസരിച്ച് അഹങ്കാരമമത്വങ്ങൾ കുറയുന്നു; ചിത്തശുദ്ധി ഉണ്ടാകുന്നു. തദ്വാരാ ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കധികാരവും സിദ്ധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനാവൃതമായ ജ്ഞാനത്തോടെ കഴിയുന്ന കാലത്തോളവും പൂജാദികർമ്മങ്ങളെ ആചരിക്കണം.... എല്ലാ വ്യവഹാരവും അജ്ഞാ

നതലത്തിലാണ്. തെങ്ങിന്റെ പട്ട ഉണങ്ങിക്കൊഴിയുന്നപോലെ പക്വജ്ഞാനത്തിൽ കർമ്മം കൊഴിയും. അതുവരെയും അനുഷ്ഠേയംതന്നെയാണ് കർമ്മം." (സ്വാമി ചിദാനന്ദപുരി, ശ്രീമദ്ഭഗവദ്ഗീത - ശാങ്കരഭാഷ്യ ഗ്രന്ഥാവലി - 5, പു. 129-130).

"പക്ഷെ, യഥാർത്ഥത്തിൽ വിഷ്ണുവും നായയും തമ്മിൽ ഒരു വ്യത്യാസവുമില്ല" എന്ന് ഉപനിഷത്തിന്റെ ഉദ്ധരണിയിൽ പറയുന്നു. എന്നാൽ ഉപനിഷത്ത് അങ്ങനെയാണോ പറയുന്നത്? ഉപനിഷത്തിൽ എന്താണ് പറയുന്നതെന്നു നോക്കാം: "ബ്രഹ്മാവും വിഷ്ണുവും രുദ്രനും ഈശ്വരനും പോകുന്നിടത്തേക്കുതന്നെയാണ് നായ്ക്കളും കഴുതകളും പൂച്ചകളും കൃമികളും പോകുന്നത്. പട്ടി, കഴുത, പൂച്ച, കൃമി എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭേദമൊന്നുമില്ല. ഉത്തമങ്ങളോ, മധ്യമങ്ങളോ അധമങ്ങളോ ഇല്ല." മാതാവ്, പിതാവ്, ബന്ധു, ഭാര്യ, പുത്രൻ, മിത്രം - ഇവയൊന്നുമില്ലെന്നും ഉപനിഷത്ത് തുടർന്നുപറയുന്നുണ്ട്.

നാമരൂപങ്ങൾക്കൊന്നും പാരമാർത്ഥികാവസ്ഥയിൽ അസ്തിത്വമില്ലെന്നു മാത്രമാണ് ഉപനിഷദ്കാരൻ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. നാമരൂപങ്ങളെല്ലാം മായ അഥവാ അവിദ്യ എന്ന ഉപാധിക്കു വിധേയമാണ്. ഉപാധിരഹിതമായ ആത്മാവു മാത്രമാണ് പാരമാർത്ഥികസത്ത. വ്യാവഹാരികതലത്തിൽ നാമരൂപങ്ങൾ കൊണ്ട് വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നവയിലൊക്കെയുള്ളത് ഏകവും അദ്വിതീയവുമായ പരമാത്മാവാണ് എന്നാണ് ഉപനിഷദ്കാരൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ആ പരമാത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കലാണ് എല്ലാ ജീവികളുടെയും പരമപുരുഷാർത്ഥം.

ഈ ആശയവും 'ഭഗവദ്ഗീത'യിലെ ഒരു ശ്ലോകത്തിന്റെ ആവർത്തനമാണ്. ഗീതാകാരൻ പറയുന്നു: "വിദ്യയും വിനയവുമുള്ള ബ്രാഹ്മണനിലും പശുവിങ്കലും ആനയിലും ശ്വാവിലും ശ്വാവിനെ വെച്ചുതിന്നുന്ന ചണ്ഡാലനിലും ജ്ഞാനികൾ ബ്രഹ്മത്തെ സമമായി കാണുന്നവരാകുന്നു." (V-18; വിവ. കെ.എം).

ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉപനിഷത്തും ഭഗവദ്ഗീതയും സമത്വത്തേയും അഭേദത്തേയും അംഗീകരിക്കുന്നു എന്നു കരുതരുത്. പാരമാർത്ഥികതലത്തിലെ കാര്യങ്ങളാണിവയൊക്കെ. സ്വാമി ചിദാനന്ദപുരിയുടെ വ്യാഖ്യാനം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കും. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "ഇവിടെ പലപ്പോഴും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാത്ത ഒരാശയം വളരെ ശ്രദ്ധേയമായിട്ടുണ്ട്. വിദ്യാവിനയസമ്പന്നനായ ബ്രാഹ്മണനെയും പശുവേയും ആനയേയും പട്ടിയേയും പട്ടിയെ പാചകംചെയ്തു കഴിക്കുന്നവനെയും പണ്ഡിതൻ ഒരുപോലെ കാണുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിട്ടില്ല. പറഞ്ഞാൽ തെറ്റുമാണ്. അഥവാ അങ്ങനെ കാണുന്നുവെങ്കിൽ അയാളുടെ കണ്ണിനും മനസ്സിനും

വലിയ അസുഖമോ ന്യൂനതയോ ഉണ്ടെന്ന് അറിയണം. വൈദ്യ ചികിത്സ അനിവാര്യമാണയാൾക്ക്. അതുപോലെത്തന്നെ വിദ്യാ വിനയയുക്തനായ ബ്രാഹ്മണനോടും പശുവോടും ആനയോടും പട്ടിയോടും ഒക്കെ പണ്ഡിതൻ ഒരേ വ്യവഹാരം ചെയ്യുന്നു എന്നും ഇതു വ്യാഖ്യാനിക്കപ്പെട്ടുകൂട... ഇവിടെ വിദ്യാവിനയസമ്പന്നേ ബ്രാഹ്മണേ, ഗവി, ഹസ്തിനി, ശുനി, ശ്വപാകേ എന്നീ ശബ്ദങ്ങളെല്ലാം സപ്തമീ വിഭക്തിയിലാണ് പ്രയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ബ്രാഹ്മണനേയും പശുവേയും എന്നൊന്നും പറയാതെ ബ്രാഹ്മണനിലും പശുവിലും എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞത്. നാനാത്വമുണ്ട്. ഇല്ലെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ. എന്നാൽ വസ്തുതത്ത്വനിരൂപണം ചെയ്താൽ നാനാത്വത്തിൽ ഉള്ളത് ഏകത്വമാണെന്നറിയുന്നു വിദ്വാൻ. വ്യവഹാരതലത്തിൽ ഒക്കെ വെവ്വേറെയാണ്. എന്നാൽ സകല വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും അതീതമായ സത്യതലത്തിൽ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെല്ലാം മിഥ്യതന്നെ." (ശാങ്കര ഭാഷ്യ ഗ്രന്ഥാവലി – 5; പുറം 145–146).

ഇക്കാര്യം 'കർമ്മാദ്വൈതമല്ല, ഭാവാദ്വൈതമാണ് വേണ്ടത്' എന്ന പ്രസ്താവനയിലൂടെ 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വ്യാവഹാരികലോകത്തിന്റെ സ്വഭാവമാണ് കർമ്മങ്ങൾ. അവിടെ ദ്വന്ദ്വബോധവും നാനാത്വബോധവും അനിവാര്യമാണ്. വ്യാവഹാരികലോകത്ത് ബ്രാഹ്മണനും ചണ്ഡാലനും, പാൽപ്പായസവും അമേധ്യവും ഒന്നുതന്നെയാണെന്നുപറയുന്നത് അപകടമാണെന്ന് ഉപനിഷദ്കാരന് അറിയാം. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രവൃത്തിയിൽ അദ്വൈതംവേണ്ട, മനസ്സിൽവെച്ചാൽ മതി എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നത്.

അദ്വൈതവേദാന്ത സങ്കല്പങ്ങളായ പാരമാർത്ഥികവും വ്യാവഹാരികവുമായ തലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവില്ലായ്മയും മൂലകൃതി കാണാത്തതുമാണ് 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്തി'നെ ഭൗതികവാദമായും പ്രകൃതിവാദമായുമൊക്കെ തെറ്റിദ്ധരിക്കാൻ ഇടയാക്കിയത്. വേദാന്തപ്രകാരം, മുക്തിനേടാനുള്ള നാല് ഉപായങ്ങളാണ് സാധനാ ചതുഷ്ടയം. നിത്യാനിത്യവസ്തു വിവേകം, ഇഹാമുത്രാർത്ഥഫലഭോഗവിരാഗം (ലൗകികാലൗകിക ഭോഗങ്ങളിൽ വൈരാഗ്യം), ശമദമാദിഷട്കസമ്പത്തി (ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ഭോഗസാധനങ്ങളായ വിഷയങ്ങളിൽനിന്നു നിവർത്തിപ്പിക്കാനുള്ള ശക്തി), മുമുക്ഷുത്വം എന്നിവയാണവ. അതിന്റെ, ഒരു വിവരണമാണ് വാസ്തവത്തിൽ നാലു ഖണ്ഡികകളിലൂടെ 'സ്വസംവേദ്യോപനിഷത്ത്' അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പരകോടിയാണത്.

പുഷ്യമിത്രസുംഗനും ബ്രാഹ്മണപ്രതിവിപ്ലവവും

ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികഘടനയുടെ ആത്മാവാണ് വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥ. അതിന്റെ സമൂർത്ത രൂപമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ. രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹികവും സാമ്പത്തികവും സാംസ്കാരികവും നീതിന്യായ പരവുമായ സമസ്തമണ്ഡലങ്ങളുടെയും രൂപഭാവങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിൽ ജാതിയുടെ പങ്ക് അവഗണിക്കാനാവില്ല. പരിവർത്തനത്തോടും സമത്വത്തോടുമുള്ള വിമുഖതയാണ് അതിന്റെ കാതൽ. ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ സമസ്തമണ്ഡലങ്ങളിലുമുള്ള മുരടിപ്പിനു കാരണവും അതു തന്നെയാണ്. ശ്രേണീബദ്ധമായ ഘടനയാണ് അതിന്റെ വിജയ രഹസ്യം. ആ ശ്രേണിയുടെ തലപ്പത്തിരിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണർ വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവ്യവസ്ഥയെ കോട്ടം തട്ടാതെ സംരക്ഷിക്കാൻ എന്നും പ്രതിജ്ഞാ ബദ്ധരായിരുന്നു.

വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹിക ഘടനയ്ക്ക് സൈന്ധവ നാഗരികതയോളം പഴക്കമുണ്ട്. ആ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ചെറിയ തോതിൽ ഇളക്കം തട്ടിത്തുടങ്ങിയത് ബി. സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടു മുതലാണ്. ചിന്താമണ്ഡലത്തിലും രാഷ്ട്രീയ മേഖലയിലും അടിസ്ഥാനപരമായ പരിവർത്തനങ്ങൾ സംഭവിച്ച കാലഘട്ടമായിരുന്നു അത്. സാമ്പ്രദായിക വിരുദ്ധമായ ചിന്താസരണികൾ അക്കാലത്ത് രൂപം കൊള്ളുകയുണ്ടായി. വേദപ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിക്കാത്ത ഇത്തരം അറുപത്തിനാലു ദർശന പദ്ധതികളെപ്പറ്റി ശ്രമണകൃതികളിൽ പരാമർശമുണ്ട്. അതിൽ വ്യാപകമായ ജനകീയാടിത്തറ ഉണ്ടായിരുന്ന ഒന്നാണ് ബൗദ്ധ ദർശനം. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ തന്നെയായിരുന്നു ശൂദ്രഭരണാധികാരികളുടെയും വൻ സാമ്രാജ്യങ്ങളുടെയും ഉദയവും.

ബൗദ്ധദർശനത്തെ ഉപനിഷത്ദർശനങ്ങളുടെ കേവലം ഒരു തുടർച്ച മാത്രമായാണ് ഡോ: എസ്. രാധാകൃഷ്ണനെ പോലുള്ള സാമ്പ്രദായിക ദർശന പണ്ഡിതന്മാർ വിലയിരുത്തുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ ബൗദ്ധദർശനം സനാതനധർമ്മത്തിന്റെ

അഥവാ വൈദികമതത്തിന്റെ എതിർധ്രുവത്തിലാണ് നിലയുറപ്പി ച്ചത്. ഉപനിഷത്തുകൾ പൊതുവിൽ അപരിവർത്തനീയമായ ബ്രഹ്മത്തെ പരമയാഥാർത്ഥ്യമായി കണക്കാക്കുന്നു. എന്നാൽ ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം തന്നെ ക്ഷണികവാദമാണ്. അപരിവർത്തനീയവും സനാതനവും ശാശ്വതവുമായ ഒന്നി നേയും അത് യാഥാർത്ഥ്യമായി അംഗീകരിക്കുന്നില്ല.

ബുദ്ധമതം വേദങ്ങളുടെയും ബ്രാഹ്മണരുടെയും ദൈവിക പ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. ജന്മത്തിനല്ല വ്യക്തി വൈശിഷ്ട്യത്തിനാണ് ബുദ്ധൻ പ്രാധാന്യം നൽകിയത്. ദൈവം, ആത്മാവ് തുടങ്ങിയ അതിഭൗതിക (Metaphysical) സങ്കല്പങ്ങ ളോട് അദ്ദേഹം മൗനം പാലിക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഈ മൗന ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പിൽക്കാലത്തെ പ്രാമാണികരായ ബൗദ്ധദാർശനികരെല്ലാം തന്നെ ബുദ്ധമതത്തെ നിരീശ്വരവാദ മായും അനാത്മവാദമായുമാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്.

എല്ലാമതങ്ങളും പ്രവാചകന്മാരും ജനങ്ങളെ ആട്ടിൻ പറ്റ ങ്ങളെപ്പോലെ അന്ധമായി അനുഗമിക്കാനാണ് ആജ്ഞാപിച്ചി ട്ടുള്ളത്. ഇതിന് ഒരേയൊരു അപവാദം ബുദ്ധൻ മാത്രമാണ്. ഓരോരുത്തരും അവനവന്റെ വിളക്കാവുക എന്നതാണ് ബുദ്ധോ പദേശം. ബുദ്ധമതം വർണ്ണാശ്രമ വ്യവസ്ഥയെ അവഗണിച്ചതോ ടൊപ്പം യാഗങ്ങളെയും പുരോഹിത മേധാവിത്വത്തെയും എതിർ ക്കുകയും ചെയ്തു.

ബ്രാഹ്മണേതര ജാതികളിൽപ്പെട്ടവരെയാണ് ബുദ്ധമതം കൂടുതലായി ആകർഷിച്ചത്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ വ്യാപകമായ പ്രചാരം ഇന്ത്യൻ സാമൂഹികഘടനയിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ പരിവർത്തന ങ്ങൾക്ക് ആരംഭം കുറിച്ചു.

മൗര്യചക്രവർത്തിയായിരുന്ന അശോക (ബി.സി. 273-236) ന്റെ കാലത്താണ് ബുദ്ധമതം അതിന്റെ ഉച്ചകോടിയിലെത്തിയത്. അദ്ദേഹം ബുദ്ധമതത്തെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികമതമായി പ്രഖ്യാപിക്കുകയും അതിന്റെ പ്രചാരണത്തിനായി ധർമ്മമഹാ മാത്രന്മാർ എന്ന ഒരു വിഭാഗത്തെ നിയോഗിക്കുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിനു ബുദ്ധമതത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം വെറും നാട്യ മായിരുന്നില്ല; ആത്മാവിന്റെ ഭാഗമായിരുന്നു. അത് അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ പ്രവൃത്തികളിലും പ്രതിഫലിച്ചു.

ദണ്ഡസമത്വവും വ്യവഹാരസമത്വവും നടപ്പിലാക്കിയ താണ് അശോകന്റെ വിപ്ലവകരമായ നടപടികളിൽ ഒന്ന്. അതു വരെയും നീതിന്യായം നടപ്പിലാക്കിയിരുന്നത് ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. ഒരേകുറ്റത്തിന് ബ്രാഹ്മണനും

ക്ഷത്രിയനും വൈശ്യനും ശൂദ്രനും വ്യത്യസ്ത ശിക്ഷകളായിരുന്നു. ശ്രേണീബദ്ധമായ ആ സമ്പ്രദായത്തിനാണ് അശോകൻ കനത്ത പ്രഹരമേൽപ്പിച്ചത്. അതോടൊപ്പം യാഗത്തെയും ജന്തുബലിയെയും നിരോധിക്കുകയും ചെയ്തു. തങ്ങൾ ഭൂമി യിലെ ദൈവങ്ങളാണെന്ന ബ്രാഹ്മണരുടെ അവകാശവാദത്തെയും അദ്ദേഹം അംഗീകരിച്ചിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഒരു ശാസനത്തിൽ അവരെ കപടദൈവങ്ങളെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുമുണ്ട്.

വൈദിക ബ്രാഹ്മണമതം ശൂദ്രർക്ക് സന്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നതിനോ ബൗദ്ധിക പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതിനോ അനുവാദം നൽകിയിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ബുദ്ധമതം അതിന് അനുവദിച്ചിരുന്നു. ഭരണകൂടത്തിന്റെ അനുമതിയും അതിനുണ്ടായിരുന്നു. തന്മൂലം ശൂദ്രരടക്കമുള്ള ധാരാളം പേർ ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളായിത്തീർന്നു. അവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭിക്ഷുവിന്റെ മാർഗ്ഗം ശാശ്വതമായ സാമൂഹികാടിമത്തത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനമായിരുന്നു. സംഘത്തിൽ ജാത്യാതീതമായ സമത്വം അനുവർത്തിച്ചിരുന്നു. അശോകനെ സന്ദർശിക്കാൻ പോകുമ്പോൾ ഉപഗുപ്തനെ പതിനെണ്ണായിരം ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കൾ അനുഗമിച്ചിരുന്നുവെന്നും അവർക്ക് അശോകൻ പതിനൊന്നുലക്ഷം സ്വർണ്ണനാണയങ്ങൾ വിതരണം ചെയ്തുവെന്നും ബൗദ്ധസാഹിത്യം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ നിന്ന് സാമാന്യ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽനിന്ന് ഭിക്ഷുസംഘത്തിലേക്കുള്ള ഒഴുക്കിന്റെ വ്യാപ്തിയും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിലധിഷ്ഠിതമായ മർദ്ദകമായ സാമൂഹികഘടനയിൽ നിന്നുള്ള പലായനത്തിന്റെ ശക്തിയും മനസ്സിലാക്കാം.

ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രചാരവും മൗര്യഭരണവും ബ്രാഹ്മണരുടെ അപ്രമാദിത്വത്തെയും ദൈവികപരിവേഷത്തെയും പ്രത്യേക അവകാശങ്ങളെയും പ്രതികൂലമായി ബാധിച്ചു. ബ്രാഹ്മണ പുരോഹിതന്മാരുടെ പ്രധാന വരുമാനമാർഗ്ഗം യാഗങ്ങളും രാജാക്കന്മാർ നൽകുന്ന ദാനങ്ങളും സമ്പന്നരായ വണിക്കുകൾ സമർപ്പിക്കുന്ന ദക്ഷിണകളും ആയിരുന്നു. യാഗങ്ങൾ നിരോധിച്ചതോടെ അതിലൂടെയുള്ള അവരുടെ വരുമാനം ഇല്ലാതായി. ബുദ്ധമതം ഭരണകൂടത്തിന്റെ ഔദ്യോഗിക മതമായതോടെ അവർക്ക് ഭരണകൂടത്തിൽ നിന്ന് ലഭിച്ചിരുന്ന ദാനങ്ങളും നിലച്ചു. വണിക്കുകളായ വൈശ്യന്മാർ പൊതുവിൽ ബുദ്ധമതാവലംബി കളായിരുന്നതിനാൽ അവരിൽ നിന്നുള്ള ദക്ഷിണകളും കുറഞ്ഞു. അതുവരെയും ബ്രാഹ്മണരുടെ മാത്രം കുത്തകയായിരുന്ന സമ്പത്തും അധികാരവും ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളിലേക്കും

ഭിക്ഷുക്കളിലേക്കും ഒഴുകാൻ തുടങ്ങി.

ഇത് ബ്രാഹ്മണരിൽ ബുദ്ധമതത്തോട് പകയും മൗര്യഭരണത്തോട് എതിർപ്പും വളർത്താനിടയാക്കി. മൗര്യഭരണത്തിന്റെ പതനത്തിനും തിരോധാനത്തിനും കാരണം ബ്രാഹ്മണരുടെ എതിർപ്പായിരുന്നുവെന്ന് ഹരപ്രസാദ് ശാസ്ത്രി നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പല സാമ്പ്രദായിക ചരിത്രകാരന്മാരും ശാസ്ത്രിയുടെ അഭിപ്രായത്തോട് വിയോജിക്കുന്നു. മൗര്യന്മാർ ബ്രാഹ്മണവിരോധികളായിരുന്നില്ലെന്നും അവർ ബ്രാഹ്മണരെ ഭരണകൂടത്തിന്റെ പ്രധാന പദവികളിൽ നിയമച്ചിരുന്നുവെന്നും ചൂണ്ടി ക്കാണിക്കപ്പെടുന്നു.

മൗര്യന്മാർ ബ്രാഹ്മണ വിരോധികളായിരുന്നുവെന്നു പറയാനാവില്ലെങ്കിലും അവരുടെ പല നയങ്ങളുടെയും അനന്തരഫലങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തെ തകർക്കുന്ന തരത്തിലായിരുന്നു. അത് സ്വാഭാവികമായും മൗര്യഭരണത്തോട് വിരോധം വളർത്തിയിരിക്കാനാണ് സാദ്ധ്യത. മൗര്യഭരണത്തോടും ബുദ്ധമതത്തോടുമുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ വിരോധത്തിന്റെ സൂചനകൾ പുരാണേതിഹാസങ്ങളിൽ കാണാം. വാല്മീകി രാമായണത്തിലെ അയോദ്ധ്യാകാണ്ഡത്തിൽ ഭൗതികവാദിയായ ജബാലിയുമായുള്ള തർക്കവിതർക്കങ്ങളിൽ ശ്രീരാമൻ ബുദ്ധനെ ചോരനോട് ഉപമിക്കുന്നുണ്ട്. രാമായണത്തിന്റെ രചന മൗര്യകാലഘട്ടത്തിനു ശേഷമാണെന്ന പണ്ഡിതാഭിപ്രായം ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്.

മൗര്യഭരണത്തിന്റെ മുഖ്യസ്ഥാനങ്ങളിൽ നിരവധി ബ്രാഹ്മണർ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്. മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിലെ ആദ്യത്തെ പ്രധാനമന്ത്രി തക്ഷശിലക്കാരനായ ചാണക്യൻ എന്ന കുശാഗ്രബുദ്ധിയായ ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നുവല്ലോ. നന്ദവംശത്തിന്റെ ഭരണത്തെ തകർത്ത് മൗര്യഭരണത്തെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിൽ ചാണക്യന്റെ പങ്ക് നിർണ്ണായകമായിരുന്നു. ചാണക്യനിൽ ആരംഭിക്കുന്ന തക്ഷശില ക്കാരായ ബ്രാഹ്മണരുടെ സ്വാധീനം മൗര്യഭരണത്തിന്റെ അന്ത്യംവരെ ഏറിയും കുറഞ്ഞും നിലനിന്നിരുന്നുവെന്ന് അനുമാനിക്കാം. മൗര്യന്മാരുടെ അവസാനത്തെ മുഖ്യസൈന്യാധിപനും തക്ഷശിലയിൽ വേരുകളുള്ള ഒരു ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

അശോകനു മുമ്പുവരെ മൗര്യഭരണത്തിൽ ബ്രാഹ്മണർക്ക് പൂർണ്ണമായ ആധിപത്യം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നാണ് ഊഹിക്കേ

ണ്ടത്. ആദ്യത്തെ മൗര്യചക്രവർത്തിയായ ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ ഹിന്ദുമത തിരസ്കാരവും ജൈനമത സ്വീകരണവും സന്യാസിയായുള്ള ശ്രാവണ ബെലഗൊളയിലേക്കുള്ള പലായനവും എന്താണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്? ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തിന്റെ അസഹനീയതയല്ലേ അതിന്റെ പിന്നിലെ ഹേതു? എന്തായാലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൗത്രനായ അശോകൻ ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ താളത്തിനൊത്ത് തുള്ളാൻ തയ്യാറായില്ല എന്നത് വ്യക്തമാണ്. മഹാഭാരതത്തിലെ ബ്രാഹ്മണവിരോധിയും യാഗവിരോധിയുമായ മഹാബലി എന്ന അസുരചക്രവർത്തിയുടെ പാത്രസൃഷ്ടിയിൽ അശോകനെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ ഓർമ്മകൾ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരിക്കാനിടയുണ്ടെന്ന കെ.ടി. രവിവർമ്മയുടെ ശ്രദ്ധേയമായ നിരീക്ഷണം ഇതിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്.

തങ്ങളുടെ വരുതിക്കുനിൽക്കാത്ത രാജാക്കന്മാരെ വകവരുത്തിയ ചരിത്രമാണ് ബ്രാഹ്മണ്യത്തിനുള്ളത്. വേദേതിഹാസങ്ങളിൽ പരാമർശിതമായ വേനവധവും പരശുരാമന്റെ ക്ഷത്രിയവംശഹത്യയുമെല്ലാം ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തെ പരിപാലിക്കലാണ് ഒരു മാതൃകാഭരണാധികാരിയുടെ മുഖ്യകർത്തവ്യം എന്ന് ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങൾ വിധിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപാലിക്കാത്ത അധർമ്മിയായ ഭരണാധികാരിയെ പേപ്പട്ടിയെപ്പോലെ തല്ലിക്കൊല്ലാമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. പുരാണങ്ങൾ മൗര്യന്മാരെ അധർമ്മികളായാണ് കണക്കാക്കുന്നതെന്ന പാർജിറ്ററുടെ അഭിപ്രായം ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

എന്തായാലും ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അനുശാസനം അവസാനത്തെ മൗര്യചക്രവർത്തിയായ ബൃഹദ്രഥനെ കൊലപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് പുഷ്യമിത്രസുംഗൻ നടപ്പിലാക്കി. ബൃഹദ്രഥന്റെ മുഖ്യസേനാ നായകനായിരുന്നു പുഷ്യമിത്രൻ. സൈനികാഭ്യാസപ്രകടനങ്ങൾ വീക്ഷിക്കുന്നതി നിടയിൽ ചക്രവർത്തിയെ ചതിയിൽ വെട്ടിക്കൊലപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. ബി. സി. 186-ൽ നടന്ന ഈ സംഭവം ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിലെ നിർണ്ണായകമായ ഒരു വഴിത്തിരിവായിരുന്നു. പുഷ്യമിത്രന്റെ സിംഹാസനാരോഹണത്തോടെ ഇന്ത്യയുടെ ഇരുണ്ട കാലഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നു. പുഷ്യമിത്രന്റെ സ്ഥാനാരോഹണം സാമൂഹികനീതിയിലും യുക്തിബോധത്തിലും സ്വതന്ത്രചിന്തയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള ഇന്ത്യയുടെ പ്രയാണത്തിന്റെ മരണമണിയും ബ്രാഹ്മണ പ്രതിലോമതയുടെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠാകർമ്മവും ആയിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് സുംഗന്മാരുടെ 112 കൊല്ലത്തെ ഭരണത്തെ ഡോ: ബി.ആർ. അംബേദ്കർ ബ്രാഹ്മണ

പ്രതിവിപ്ലവത്തിന്റെ കാലഘട്ടമായി വിലയിരുത്തുന്നത്. എന്നാൽ ഹിന്ദുത്വവാദത്തിന്റെ പരമാചാര്യനായിരുന്ന വി. ഡി. സവർക്കർ ഈ കാലഘട്ടത്തെ ഭാരതചരിത്രത്തിലെ ആറു സുവർണ്ണഘട്ട ങ്ങളിൽ ഒന്നായാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. സവർക്കറുടെ പിന്തടർച്ച ക്കാരായ അഭിനവ ഹിന്ദുത്വവാദികളുടെ രാഷ്ട്ര-സമൂഹ സങ്കല്പ ങ്ങളിലേക്ക് ഇത് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്.

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പുഷ്യമിത്രന്റെ വംശാവലിയെക്കുറിച്ച് അറിയുന്നത് നന്നായിരിക്കും. ഭരദ്വാജഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ട ഒരു ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. സപ്തർഷി ഗോത്രങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ ഉത്ഭവം എന്നാണ് പൗരാണിക സങ്കല്പം. സപ്തർഷിഗോത്രങ്ങളെ ചില ചരിത്രകാരന്മാർ പൂർവ്വ സപ്തർഷികളെന്നും നൂതനസപ്തർഷികളെന്നും തരംതിരി ക്കുന്നു. സൈന്ധവകാലഘട്ടത്തിലെ സപ്തർഷികളെയാണ് പൂർവ്വ സപ്തർഷികളെന്നു പറയുന്നത്. ആര്യാധിനിവേശാനന്തര കാലഘട്ടത്തിലെ സപ്തർഷികൾ നൂതന സപ്തർഷികളാണ്. പൂർവ്വ സപ്തർഷികളിലെ ഒരു പ്രമുഖ ഗോത്രമായിരുന്നു അംഗി രസ്സുഗോത്രം. പൂർവ്വ സപ്തർഷികളിൽപ്പെട്ട പുലഹ-പുലസ്ത്യ ഗോത്രങ്ങളെ ആക്രമിച്ചു നശിപ്പിക്കുന്നതിന് ആര്യന്മാരുടെ മുന്ന ണിപ്പടയായി വർത്തിച്ചത് അംഗിരസ്സുഗോത്രമായിരുന്നുവെന്ന് പോഞ്ഞിക്കര റാഫി 'ശുക്രദശയുടെ ചരിത്രം' എന്ന ശ്രദ്ധേയ മായ ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നുണ്ട്.

അംഗിരസ്സിനെപ്പറ്റി റാഫി മറ്റൊരിടത്ത് എഴുതുന്നു: "ധനുർവേദത്തിന്റെ കുലഗുരുവായിരുന്നു അംഗിരസ്സ്. അദ്ദേഹം വർഗ്ഗശുദ്ധി പരിപാലനത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞനുമാ യിരുന്നു. ആര്യന്മാരുടെ ഇടയിൽ ഇടക്കാലത്തു നിന്നുപോയ കുതിരമാംസ ഭക്ഷണം പുനഃസ്ഥാപിച്ചത് അംഗിരസ്സിന്റെ ആശ്രമമാണത്രേ. തക്ഷശിലയിലെ അംഗിരസ്സാ ശ്രമത്തിൽ ധാരാളം ആര്യയുവാക്കൾക്ക് ധനുർവിദ്യാ പരിശീലനം നൽകി യിരുന്നു. അംഗിരസ്സാശ്രമത്തിൽ കുതിരകൾ, പശുക്കൾ തുട ങ്ങിയ മൃഗങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയരീതിയിൽ വളർത്തുകയും, വർഗ്ഗ ശുദ്ധീകരണം നടത്തി അവയിൽനിന്നു കൂടുതൽ ഗുണമേറിയ ഇനങ്ങളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. അംഗിരസ്സിന്റെ മികച്ച കുതിരകളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ പുരാണങ്ങളിൽ പലേടത്തും കാണാവുന്നതാണ്. പിൽക്കാലത്ത് സൈന്ധ വാശ്വങ്ങൾ എന്നു പേരുകേട്ട കുതിരകളുണ്ടായത് അംഗിരസ്സിന്റെ കുതിരപ്പന്തിയിൽ നിന്നാണെന്നു രാഹുൽ സാംകൃത്യായനെ പോലുള്ള ആധുനിക പണ്ഡിതന്മാരും അഭിപ്രായ പ്പെടുന്നുണ്ട്."

(കലിയുഗം-പുറം. 355)

ഈ അംഗിരസ്സുഗോത്രത്തിന്റെ ആര്യകാലഘട്ടത്തിലെ പിന്തുടർച്ചയാണ് ഭരദ്വാജഗോത്രം. ഭരദ്വജപുത്രനായ ദ്രോണരും ദ്രോണപുത്രനായ അശ്വത്ഥാമാവും അംഗിരസ്സുകുലത്തിൽ പ്പെട്ടവരായിരുന്നു. അംഗിരസ്സിൻ കുലോത്പന്നനാണ് താൻ എന്ന് അശ്വത്ഥാമാവ് മഹാഭാരതത്തിൽ അഭിമാനത്തോടെ പറയുന്നുണ്ട്. അംഗിരസ്സും ദ്രോണരും അശ്വത്ഥാമാവു മെല്ലാം ധനുർവിദ്യയിൽ അതിനിപുണന്മാരായിരുന്നു. അവർ ജന്മം കൊണ്ട് ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു വെങ്കിലും കർമ്മംകൊണ്ട് ക്ഷത്രിയരായിരുന്നുവല്ലോ. ആ കുലപൈതൃകത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായ പിന്തുടർച്ചയാണ് പുഷ്യമിത്രന്റെ സൈന്യാധിപസ്ഥാനത്തിലും കാണുന്നത്.

ബുദ്ധമതത്തെ വേരോടെ പിഴുതുകളയാനാണ് പുഷ്യമിത്രൻ ആദ്യംതന്നെ തുനിഞ്ഞത്. അതിന് അദ്ദേഹം ഹിംസയുടെ അങ്ങേയറ്റത്തോളം പോയി. ഹർഷചരിതത്തിൽ ബാണൻ പുഷ്യമിത്രനെ ദുഷ്ടനെന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. തിബത്തൻ ബുദ്ധമതഗ്രന്ഥങ്ങളും അങ്ങനെതന്നെയാണ് പുഷ്യമിത്രനെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. ശാകാലവരെയുള്ള ബൗദ്ധവിഹാരങ്ങളെയെല്ലാം അദ്ദേഹം തകർത്തു. ഒരു ബുദ്ധഭിക്ഷു വിന്റെ ശിരസ്സ് കൊണ്ടുവരുന്നവർക്ക് നൂറുപൊൻനാണയങ്ങൾ അദ്ദേഹം സമ്മാനമായി പ്രഖ്യാപിച്ചിരുന്നതായി 'ദിവ്യാവധാനം' എന്ന ബൗദ്ധഗ്രന്ഥം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

അതോടൊപ്പം, ബുദ്ധമതത്തിന്റെ പ്രചാരത്തോടെ അവഗണിക്കപ്പെട്ടുകിടന്നിരുന്ന വൈദികാചാരങ്ങളുടെയും യാഗങ്ങളുടെയും പുനഃപ്രതിഷ്ഠയും പുഷ്യമിത്രന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്നു. അശ്വാലായന ഗൃഹ്യസൂത്രത്തിന്റെ ആചാര്യന്മാരായിരുന്നു സുംഗന്മാരെന്ന് എ.ബി.കീത്തും, എ.എ. മക്ഡൊണേലും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. പുഷ്യമിത്രൻ രണ്ടു അശ്വമേധയാഗങ്ങൾ നടത്തിയതായി പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. അതിലൊന്നിനെക്കുറിച്ച് കാളിദാസൻ 'മാളവികാഗ്നിമിത്ര'ത്തിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. കാളിദാസൻ സുംഗകാലഘട്ടത്തിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നതെന്ന് സുധാംശു ചതുർവേദിയെപ്പോലുള്ള കാളിദാസകാവ്യ പണ്ഡിതന്മാർ വാദിക്കുന്നു. യാഥാസ്ഥിതിക ഹൈന്ദവ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനം കാളിദാസകൃതികളിൽ കാണാമെന്ന വസ്തുത ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ഓർക്കാം.

പുഷ്യമിത്രൻ നടത്തിയ ആദ്യത്തെ അശ്വമേധയാഗത്തിന്

മുഖ്യകാർമ്മികത്വം വഹിച്ചത് വൈയാകരണനും യോഗശാസ്ത്ര കാരനുമായ പതഞ്ജലിയായിരുന്നു. തുല്യഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ടവ രാണ് മിക്കവാറും തുല്യഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ടവരെക്കൊണ്ട് യാഗം ചെയ്യിക്കുന്നതെന്ന് 'ബ്രഹ്മസൂത്രശാങ്കരഭാഷ്യം' (1-3-9). ആ നിലയ്ക്ക് പതഞ്ജലിയും പുഷ്യമിത്രനും ഒരേ ഗോത്രത്തിൽ പ്പെട്ടവരാകാനാണ് സാദ്ധ്യത. സംസ്കൃതവ്യാകരണവുമായുള്ള പതഞ്ജലിയുടെ ബന്ധവും ഇതിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. ഭാരതീയ രീതിയനുസരിച്ച് ഓരോ മണ്ഡലവും ഓരോരോ ഗോത്രങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലായിരുന്നു എന്നു കാണാം. വ്യാകരണമണ്ഡലത്തിൽ വ്യാപിച്ചിരുന്നവരിൽ പ്രഥമ ഗണനീ യർ ഭരദ്വാജഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു. ബ്രഹ്മാവ് ബൃഹ സ്പതിക്കും ബൃഹസ്പതി ഇന്ദ്രനും ഇന്ദ്രൻ ഭരദ്വാജനും ശബ്ദാ നുശാസനം-വ്യാകരണതത്ത്വം-ഉപദേശിച്ചതായി 'ഋക്തന്ത്ര വ്യാകരണ'ത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ടി.പി. ബാല കൃഷ്ണൻ നായർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.* ഈ പതഞ്ജലിയാണ് പുഷ്യമിത്രന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ നടന്ന ബ്രാഹ്മണ പ്രതിവിപ്ലവ ത്തിന്റെ ബുദ്ധികേന്ദ്രമായി വർത്തിച്ചത്.

കൃഷ്ണ-വാസുദേവാരാധനയ്ക്ക് വ്യാപകമായ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചത് സുംഗകാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നുവെന്ന് ബി.എൻ. പുരി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതിനുമുമ്പ് കൃഷ്ണൻ, അർജ്ജുനനും ബലരാമനുമൊപ്പം ആരാധിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഗോത്രദൈവമാ യിരുന്നു. സുംഗകാലഘട്ടത്തിലാണ് ശ്രീകൃഷ്ണന് ഒരു ദേശീയ ദൈവത്തിന്റെ പദവി കൈവന്നത്. ശ്രീകൃഷ്ണൻ സുംഗന്മാരുടെ ഒരു ഗോത്രദൈവമായി രുന്നിരിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ട്. അതു കൊണ്ടായിരിക്കാം അവർ കൃഷ്ണാരാധനയ്ക്ക് പ്രചാരം നൽകു ന്നതിൽ അതിയായ താൽപര്യം പ്രകടിപ്പിച്ചത്. ആംഗിരസ്സനായ ഘോരനെന്ന ഋഷിയുടെ ശിഷ്യനായിരുന്നു ദേവകീപുത്രനായ കൃഷ്ണൻ എന്ന് 'ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തി'ൽ പരാമർശിക്കു ന്നുണ്ട്. അംഗിരസ്സുഗോത്രവും സുംഗന്മാരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഓർക്കുക. മാത്രമല്ല, കൃഷ്ണാരാധനയുടെ ഉത്ഭവം സൂര്യാരാധ നയുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണെന്ന് ഡി. സി. സർക്കാർ നിരീക്ഷി ച്ചിട്ടുണ്ട്. ഘോരാങ്ഗിരസ്സനും കൃഷ്ണനും സൂര്യാരാധകരാ യിരുന്നു. കൃഷ്ണനും സൂര്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറി ച്ചുള്ള സൂചനകൾ 'ഭഗവത്ഗീത'യിൽ പലയിടത്തും കാണാം. സുംഗന്മാരുടെ പേരിനൊപ്പമുള്ള മിത്രശബ്ദവും സൂര്യാരാധ നയെ തന്നെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണപ്രതിലോമതയ്ക്ക് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനം

നൽകിയ ഗ്രന്ഥമാണ് 'ഭഗവത്ഗീത'. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തന്നെ വേദ വിരുദ്ധങ്ങളായ ലോകായതം പോലുള്ള ദർശനങ്ങളെ അകറ്റി നിർത്തിയും കഠിനമായി നിന്ദിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട്, വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മത്തിലധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിന് വേണ്ടി ആസ്തികമായ മറ്റു ദർശനങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഗീതാകാരൻ നടത്തുന്നത്. മഹാഭാരതത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് ഗീത നിബന്ധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മഹാഭാരതത്തിന്റെ രചന സുംഗകാലഘട്ടത്തിൽ ആരംഭിച്ച് ഗുപ്തകാലഘട്ടത്തിലാണ് അവസാനിക്കുന്നത്. ബി. സി. 200 നും എ. ഡി 400 നും ഇടയ്ക്കുള്ള ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ മഹാഭാരതം പലതവണ മാറ്റിയെഴുതപ്പെട്ടിട്ടാണ് ഇന്നത്തെ രൂപം കൈവരിച്ചത്. ഈ രചനാപ്രക്രിയയിൽ മുഖ്യമായ പങ്കുവഹിച്ചത് അംഗിരസ്സിന്റെയും ഭൃഗുവിന്റെയും കുലങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു എന്ന് എൻ.ജെ ഷിൻഡെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

ഗീതയുടെ രചനാകാലത്തെക്കുറിച്ച് വ്യത്യസ്തമായ അഭിപ്രായങ്ങളാണുള്ളത്. ഗീത രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് ക്ലാസ്സിക്കൽ സംസ്കൃതത്തിലാണ് എന്നതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അതിന്റെ രചനാകാലം എ.ഡി. 300 നടുത്താണ് എന്ന് ഡി.ഡി കൊസാംബി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതിനെക്കാൾ എത്രയോ പഴക്കമുള്ളതാണ് ഗീതയിലെ ആശയങ്ങൾ എന്ന് അദ്ദേഹം സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ റിച്ചാർഡ് ഗാർബയുടെ അഭിപ്രായം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഗീതയുടെ ഇന്നത്തെ രൂപം എ.ഡി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലേതാണെങ്കിലും അതിന്റെ മൂലരൂപം ബി.സി. 2–ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കാമെന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സുംഗകാലഘട്ടത്തിന്റെ സംഭാവനയാണ് ഗീതയുടെ മൂലരൂപമെന്ന് ചുരുക്കം.

മൗര്യാനന്തര കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഗീതയുടെ രചന നടന്നത് എന്നനുമാനിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ചില സൂചനകൾ 4–ാം അദ്ധ്യായമായ ജ്ഞാനയോഗത്തിലുണ്ട്. ഈ യോഗത്തെ താൻ സൂര്യനും സൂര്യൻ മനുവിനും മനു തന്റെ പുത്രനും ആദിരാജാവുമായ ഇക്ഷ്വാകുവിനും ഉപദേശിച്ചു എന്ന് ശ്രീകൃഷ്ണൻ അർജ്ജുനനോട് പറയുന്നു. രാജർഷിമാർ പാരമ്പര്യമായി പാലിച്ചുവന്ന ഈ യോഗം ദുർബലന്മാരായ രാജാക്കന്മാർ നിമിത്തം നശിച്ചുവെന്നും ഗീതാകാരൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. 'ചാതുർവർണ്യം മയാസൃഷ്ടം' എന്ന കുപ്രസിദ്ധമായ ശ്ലോകം ഈ അദ്ധ്യായത്തിലാണ് കാണുന്നത്. ഗീതയുടെ മൂലരൂപത്തിന്റെ രചനാ കാലത്ത് ഈ യോഗത്തിന് ഏറെക്കുറെ നാശം സംഭവിച്ചിരുന്നു എന്നത്

ഗീതാകാരന്റെ വാക്കുകളിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാണ്. ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ചാതുർവർണ്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സമൂഹ ഘടനയ്ക്ക് അപചയം സംഭവിച്ചത് മൗര്യകാലഘട്ടത്തിലായിരുന്നുവല്ലോ. അശോകനും പിൻഗാമികളും അംഹിസയിലൂടെയും മറ്റും രാഷ്ട്രത്തെ ദുർബലമാക്കുകയും അത് ഹിന്ദുസംസ്കാരത്തെ യവന സംസ്കാരവുമായി കലർന്ന് മലിനമാക്കാൻ ഇട വരുത്തിയെന്നും സവർക്കറെപോലുള്ള ബ്രാഹ്മണ പണ്ഡിതൻമാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വർണ്ണസങ്കരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭയം ഗീതയിൽ പ്രകടമാണല്ലോ. അതിൽ നിന്ന് രാഷ്ട്രത്തെയും ഹിന്ദുസമൂഹത്തെയും രക്ഷിക്കുകയായിരുന്നു പുഷ്യമിത്രൻ എന്നാണ് സവർക്കർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്.

സവർക്കറുടെ ഈ നിരീക്ഷണം അവതാര സങ്കല്പത്തെ വ്യക്തമായി വിശദീകരിക്കുന്ന ജ്ഞാനയോഗത്തിലെ പ്രസിദ്ധമായ ആ ശ്ലോകത്തെ ഓർമ്മയിൽ കൊണ്ടുവരുന്നു. അവതാര സങ്കൽപത്തിന്റെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയാടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ചത് മൗര്യകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ സ്മരണകളാണെന്ന് വ്യക്തം. ധർമ്മത്തിനു ഗ്ലാനിയും അധർമ്മത്തിന് ഉയർച്ചയും ഉണ്ടാവുമ്പോഴെല്ലാം, സജ്ജന ങ്ങളുടെ സംരക്ഷണത്തിനും ദുഷ്കർമ്മികളുടെ വിനാശത്തിനും ധർമ്മ സംസ്ഥാപനത്തിനുമായി താൻ യുഗങ്ങൾതോറും അവതരിക്കു മെന്നാണല്ലോ ഭഗവാൻ പ്രഖ്യാപിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഗീതയുടെ ധർമ്മം വർണ്ണാശ്രമമാണ്; സജ്ജനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണരും. മൗര്യകാലത്ത് വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മത്തിന് ഗ്ലാനി സംഭവിക്കുകയും ബ്രാഹ്മണർ അരക്ഷിതാവസ്ഥയിൽ അകപ്പെടുകയും ചെയ്തുവല്ലോ. മാത്രമല്ല, പുരാണങ്ങൾ മൗര്യന്മാരെ പൊതുവെ അധർമ്മികളായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അവതാര സങ്കൽപ്പം രൂപംകൊണ്ടത് സുംഗകാല ഘട്ടത്തിൽ ആണെന്നും അതിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് പതഞ്ജലിയാണെന്നുമുള്ള വി. ആർ. നർലയുടെ ശ്രദ്ധേയമായ നിരീക്ഷണം ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ഭഗവത്ഗീതയുടെ കർത്താവ് യോഗ സൂത്രകാരനായ പതഞ്ജലിതന്നെ ആയിരിക്കാനാണ് സാധ്യത. ഗീതയിലെ പതിനെട്ട് അദ്ധ്യായങ്ങളുടെയും പേരുകൾ അവസാനിക്കുന്നത് യോഗം എന്ന പദത്തോടെയാണെന്ന വസ്തുത ഇതിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നില്ലേ ?

ഭഗവത്ഗീത ബ്രാഹ്മണ പ്രതിലോമതയുടെ ദാർശനിക ഗ്രന്ഥമായിരുന്നുവെങ്കിൽ മനുസ്മൃതി അതിന്റെ നിയമഗ്രന്ഥമായിരുന്നു. ബി. സി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് മനുസ്മൃതിയുടെ രചന നടന്നത് എന്ന് ചരിത്രകാന്മാർ പൊതുവെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

യഥാർത്ഥത്തിൽ അതിനെ സുംഗന്മാരുടെ ഭരണഘടന എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാം. മനുസ്മൃതി അശോകന്റെ ദണ്ഡസമതയേയും വ്യവഹാരസമതയേയും പൊളിച്ചെഴുതി. സമൂഹത്തിന്റെ സമസ്ത മണ്ഡലങ്ങളിലും ശ്രേണീബദ്ധമായ അസമത്വത്തെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിച്ചു. ശൂദ്രനു സന്യാസവും വേദാധികാരവും നിഷേധിച്ചു കൊണ്ടു ബുദ്ധമതം തുറന്ന ചാതുർവർണ്യത്തിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷാമാർഗ്ഗത്തെ കൊട്ടിയടച്ചു. ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ ശങ്കരൻ ശൂദ്രന് വേദാധികാരമില്ലെന്നു സ്ഥാപിക്കുന്നതിന് മനുസ്മൃതിയെ ആണ് പ്രധാനമായും ആശ്രയിക്കുന്നത് എന്നതിൽ നിന്ന് ആ കൃതിയുടെ പ്രാമാണികത മനസ്സിലാക്കാം. പിന്നീട് രണ്ട് സഹസ്രാബ്ദത്തോളം ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിച്ചത് മനുസ്മൃതി ആയിരുന്നു. അതിന്റെ പ്രാമാണികതയ്ക്ക് ഇളക്കം തട്ടിയത് വെള്ളക്കാരുടെ ഭരണ ത്തോടെയാണ്. അവർ ദണ്ഡസമതയേയും വ്യവഹാരസമതയേയും പുനഃസ്ഥാപിച്ചു. ആ വഴി പിൻതുടർന്നുകൊണ്ട് സ്വതന്ത്ര ഇന്ത്യ മനുസ്മൃതിക്കുപകരം അംബേദ്കർസ്മൃതിയെ സ്വീകരിച്ചുവെങ്കിലും വർത്തമാനകാല സാമൂഹിക ഘടനയ്ക്കുമേലുള്ള മനുസ്മൃതിയുടെ സ്വാധീനം അവഗണിക്കാനാവില്ല.

ചുരുക്കത്തിൽ പിൽക്കാല ഇന്ത്യൻസമൂഹത്തിന്റെ ഗതിയെ നിർണ്ണയിച്ചത് സുംഗകാലഘട്ടമായിരുന്നു. നവബ്രാഹ്മണിസമായിരുന്നു അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. അത് ഇന്ത്യയെ നൂറ്റാണ്ടുകളോളം അന്ധകാരത്തിലും അടഞ്ഞ അവസ്ഥയിലും തളച്ചിട്ടു. അത് വേദാന്ത വാചകക്കസർത്തിലൂടെ കോടികണക്കിനു മനുഷ്യരെ അടിമകളും മൃഗതുല്യരുമായി നിലനിർത്തി. നിരവധി വിദേശീയ ആക്രമണങ്ങൾക്ക് ഇരയാക്കി. വിദേശികൾ അവരുടെ ഭരണസൗകര്യത്തിനായി നടപ്പാക്കിയ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും ഭൗതിക പരിഷ്ക്കാരവും ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന് ബാഹ്യമായ മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിയിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ആത്മാവിൽ നവബ്രാഹ്മണിസത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനുള്ള സ്വാധീനത്തിനു സാരമായ കോട്ടമൊന്നും സംഭവിച്ചിട്ടില്ല.

*** ഈ അനുമാനത്തെ ശരിവെയ്ക്കുന്ന ഒരു പരാമർശം പിന്നീട് പി.പി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരുടെതന്നെ 'പ്രബന്ധപൂർണ്ണിമ' എന്ന പുസ്തകത്തിൽ കാണുകയുണ്ടായി. 'പതഞ്ജലി അംഗിരസ്സിന്റെ വംശജനാണെന്നു ചിലർ കരുതുന്നതായി' അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. (പുറം. 24).**

മഹാബലിയുടെ ജനിതക ഭൂപടം

ഒരു ജനസമൂഹത്തിന്റെ സ്വപ്നങ്ങളുടെയും ആശങ്കകളുടെയും അനുഭവസാരാംശത്തിന്റെയും ധാരണകളുടെയും സമ്മിശ്രമായ രേഖകളാണ് മിത്തുകൾ. ആ അർത്ഥത്തിൽ അവ സൂക്ഷ്മമായ ചരിത്രമാണ്. കേരളീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ അവിഭാജ്യമായ ഘടകമാണ് മഹാബലി എന്ന മിത്തും ഓണാഘോഷവും. എന്നാൽ, അതിനെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായും ശാസ്ത്രീയമായും പഠിക്കാൻ കാര്യമായ ശ്രമങ്ങളൊന്നും പൊതുവെ മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ആ കുറവ് നികത്താനുള്ള ഗൗരവതരമായ പരിശ്രമം നടത്തിയിട്ടുള്ളത് കെ.ടി.രവിവർമ്മയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'ഋഗ്വേദം മുതൽ ഓണപ്പാട്ടുകൾ വരെ – ത്രിവിക്രമ – ബലി മിത്തിന്റെ വികാസപരിണാമങ്ങൾ' എന്ന കൃതി ഈ വിഷയത്തിൽ അസാധാരണവും ഗംഭീരവുമായ ഒന്നാണ്.

മഹാബലി മിത്തിനെ പല കോണുകളിൽനിന്ന് വിശകലനംചെയ്ത് അതിന്റെ ഉദ്ഭവവികാസപരിണാമങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനദ്ദേഹം ജെയിംസ് ഫ്രേസർ, മലിനോവ്സ്കി, ക്ലോഡ് ലെവിസ്ട്രോസ് തുടങ്ങിയ നരവംശശാസ്ത്രകാരൻമാരുടെയും സിഗ്മണ്ട് ഫ്രോയിഡ്, കാൾ യുങ്ങ് തുടങ്ങിയ മന:ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെയും രീതികളെയും ചരിത്രകാരൻമാരുടെ സമീപനങ്ങളെയും യുക്തമായും സർഗ്ഗാത്മകമായും പിന്തുടരുന്നുണ്ട്.

ഋഗ്വേദം മുതൽ ആധുനികകാലം വരെയുള്ള കൃതികളിലെ ത്രിവിക്രമ-ബലി മിത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളെയും നാടോടി മിത്തുകളെയും അനുഷ്ഠാനങ്ങളെയുമെല്ലാം വിശകലനം ചെയ്ത് പാഠാന്തരങ്ങൾക്ക് സാമൂഹികവും ചരിത്രപരവുമായ കാരണങ്ങൾ കണ്ടെത്താനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. സാമൂഹിക സംഘർഷങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിത്തീർത്ത മാനസികാസ്വാസ്ഥ്യങ്ങൾക്ക് സ്വീകാര്യമായ പ്രതിവിധി എന്ന നിലയിലാണ് ബലിമിത്ത് കേരളത്തിൽ വേരോടിയിട്ടുള്ളത് എന്ന് അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. മഹാബ

ലിയെ കേരളവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന അസന്ദിഗ്ധവും രേഖാപരവുമായ തെളിവിന് പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനത്തേക്കാൾ പഴക്കമില്ല എന്ന് അദ്ദേഹം സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

മതാധിഷ്ഠിത മിത്തുകൾ, നാടോടി മിത്തുകളും ബലി ആരാധനയും, മിത്തും ചരിത്രവും, കേരളവും മഹാബലിയും എന്നിങ്ങനെ നാലു ഭാഗങ്ങളായി തിരിച്ചാണ് ഈ കൃതി ബലിമിത്തിനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ആദ്യഭാഗത്ത് വേദങ്ങൾ, ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ, സെന്റ് അവെസ്ത, ജൈനകൃതികൾ, മഹാഭാരതം, രാമായണം, പുരാണങ്ങൾ എന്നിവയിലെ ത്രിവിക്രമ-ബലി ആഖ്യാനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാംഭാഗത്തിൽ പ്രാചീന-മദ്ധ്യ-ആധുനിക കാലങ്ങളിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ബലിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട നാടോടിമിത്തുകളെയും ബലി ആരാധനയെയും പഠനവിധേയമാക്കുന്നു. മൂന്നാം ഭാഗം, ബലിയുടെ സ്വഭാവ ചിത്രീകരണത്തിൽ ചരിത്രപുരുഷൻമാരുടെ പങ്ക് പരിശോധിക്കുന്നു. നാലാം ഭാഗത്തിൽ, കേരളവും മഹാബലിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഉദ്ഭവ വികാസപരിണാമങ്ങളെ വിശകലനംചെയ്യുന്നു.

ഇന്ത്യയിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ ഗ്രന്ഥമാണ് ഋഗ്വേദ സംഹിത. ഋഗ്വേദസംഹിതയുടെ കാലഘട്ടം ക്രി.മു.1500 മുതൽ ക്രി.മു. 1000 വരെയാണ്. അതിൽ മഹാബലിയെപ്പറ്റിയോ വാമനനെപ്പറ്റിയോ പരാമർശങ്ങളൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ, വിഷ്ണുവിന്റെ മൂന്നു കാൽവെയ്പ്പുകളെക്കുറിച്ച് ഏതാണ്ട് ഇരുപതു ഋക്കുകളിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ കാൽവെയ്പുകളിൽ നിന്നാണ് ത്രിലോകങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി എന്ന ആശയമാണ് അവയിലുള്ളത്. വിഷ്ണു ഒരു സൂര്യദേവനാണെന്ന് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ആദ്യകാലത്ത്, വിഷ്ണുവിന്റെ ഈ കാൽവെയ്പുകൾ സൂര്യന്റെ ആകാശത്തിലുള്ള സ്ഥാനമാറ്റത്തെ (ഉദയം-മധ്യാഹ്നം-അസ്തമയം)യാണ് സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നത്. സൊരാഷ്ട്രൻമാരുടെ മതഗ്രന്ഥമായ അവെസ്തയിലും, സപ്താദിത്യൻമാരിൽ ഒരാളായ സ്പെന്റ ആർമൈറ്റി എന്ന ദേവൻ ഭൂമിയെ മൂന്നുപ്രാവശ്യം വികസിപ്പിക്കുന്നതായി ഒരു കഥയുണ്ട്.

മേച്ചിൽപ്പുറങ്ങൾ തേടി സഞ്ചരിച്ചിരുന്ന ഒരു ഇടയവർഗ്ഗമായിരുന്നു പ്രാചീന ആര്യൻമാർ. ഇന്ത്യയിലേക്കു വരുന്നതിനു മുമ്പ് അവർ പാർപ്പുറപ്പിച്ചിരുന്നത് ഇറാനിലായിരുന്നു. ഒരു വിഭാഗം ആര്യൻമാർ ഇറാനിൽത്തന്നെ നിലകൊണ്ടു. ഇറാനിയൻ ആര്യൻമാരുമായുള്ള കലഹമാണ് ഇന്തോ ആര്യൻമാരെ ഇന്ത്യയിലേക്കു നീങ്ങാൻ പ്രേരിപ്പിച്ചത്. ഭൂമിക്കുവേണ്ടിയുള്ള

കലഹമായിരുന്നു അതെന്ന് ചരിത്രകാരൻമാർ കരുതുന്നു. ഇറാനിയൻ ആര്യൻമാർ അസുരപക്ഷക്കാരും ഇന്തോ ആര്യൻമാർ ദേവപക്ഷക്കാരുമായിരുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, ഋഗ്വേദമിത്തിലെ വിഷ്ണുവിന്റെ ഈ കാൽവെയ്പുകൾ വാസയോഗ്യമായ പ്രദേശങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ആര്യൻമാരുടെ യാത്രയുടെ പ്രതീകമാണെന്ന് രവിവർമ്മ നിരീക്ഷിക്കുന്നു.

ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലാണ് വാമനമിത്ത് ആദ്യമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളുടെ കാലഘട്ടം ക്രി.മു. 800നും 600നും ഇടയ്ക്കാണ്. വാമനരൂപത്തിലുള്ള വിഷ്ണുവിനെയാണ് പൊതുവെ ബ്രാഹ്മണങ്ങൾ സങ്കല്പിക്കുന്നത്. എന്നാൽ, ഋഗ്വേദസംഹിതയിലെ മിത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ് ബ്രാഹ്മണമിത്തിന്റേത്. ജനകല്യാണമാണ് ഋഗ്വേദമിത്ത് സൂചിപ്പിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ബ്രാഹ്മണമിത്ത് അസുരൻമാരിൽനിന്ന് ലോകങ്ങളും വേദങ്ങളും വാക്കും ദേവൻമാർക്കുവേണ്ടി കൈക്കലാക്കുന്നതിനെയാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്. ചില മിത്തുകളിൽ വാമനനു പകരം ഇന്ദ്രനാണ്. അതുപോലെ മൂന്നു കാൽവെയ്പുകൾക്കു പകരം ഭൂമിക്കുചുറ്റും കഴുതപ്പുലിയുടെ മൂന്നു പ്രാവശ്യമുള്ള ഓട്ടവും യജ്ഞമായ വിഷ്ണുവിനു കിടക്കാനുള്ള സ്ഥലവുമാണ്. എങ്കിലും ഈ മിത്തുകളെല്ലാം അസുരൻമാരിൽനിന്ന് ദേവൻമാർ സൂത്രത്തിൽ ഭൂമി കൈക്കലാക്കുന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വിഷ്ണുപൂജയ്ക്കായി ബ്രാഹ്മണർക്ക് കരമൊഴിവാക്കി കൊടുത്തിരുന്ന ഭൂമിയുടെ പേര് വിഷ്ണുപ്രീതി എന്നായിരുന്നു എന്നത് ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ബ്രാഹ്മണങ്ങളിൽ മഹാബലിയെക്കുറിച്ച് ഒന്നും പറയുന്നില്ല.

ആദ്യമായി ബലിയെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് ജൈനൻമാരുടെ മിത്തിലാണ്. ജൈനൻമാരുടെ ഉത്തമപുരുഷൻമാരാണ് ശലാകാപുരുഷൻമാർ. അവരിൽ പലരും ഹിന്ദുദൈവങ്ങളുടെ ജൈനീകൃത രൂപങ്ങളാണ്. ഒമ്പതു പ്രതിവാസുദേവൻമാരിൽ ഒരാളാണ് ബലി. ജൈനസാഹിത്യത്തിൽ ബലിയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് മൂന്നു വ്യത്യസ്ത കഥകൾ കാണാം. ആദ്യത്തേതിൽ ബലി എന്ന പേര് പരാമർശിക്കുന്നില്ല. അതിൽ ജൈനൻമാർ ത്രിവിക്രമ മിത്തിനെ തങ്ങളുടേതായി പരിവർത്തിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നു. താൽക്കാലിക രാജാവായി മാറിയ ബ്രാഹ്മണനും ജൈനവിരോധിയുമായ നമുചി എന്ന മന്ത്രിയിൽ ബലിയുടെ ഒരു ലാഞ്ഛന കാണാം. ജൈനസന്യാസിയായ മുനി വിഷ്ണുകുമാരൻ മൂന്നു കാൽവെയ്പുകളിലൂടെ നമുചിയിൽനിന്ന് രാജ്യത്തെ വീണ്ടെടുത്ത് ജൈനഭിക്ഷുക്കളെ രക്ഷിക്കുന്നതാണ് ആ കഥ.

ജൈനനേതൃത്വം പൊതുവെ ക്ഷത്രിയ വിഭാഗത്തിൽനിന്നു വന്ന വരുടെ കൈകളിലായിരുന്നു. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളുടെ വളർച്ച യുടെ കാലഘട്ടം ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയ സംഘർഷങ്ങളുടെ കാല ഘട്ടം കൂടിയായിരുന്നു. ആ സംഘർഷങ്ങളുടെ ചരിത്രമാണ് ഈ ജൈനമിത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്.

രണ്ടാമത്തേതിൽ, മേഘാനന്ദൻ എന്ന രാജാവിന്റെ പുത്ര നായ ഒരു ബലിയുടെ കഥയാണ് വിവരിക്കുന്നത്. പ്രതിവിഷ്ണു എന്ന പേരും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ട്. ഭാരതത്തിലെ മൂന്നു ഭാഗങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഭരിച്ചതായി ഈ കഥ പറയുന്നു. വൈരോചന ബലി യിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തനായി ഒരു സ്ത്രീലമ്പടനാണ് മേഘാനന്ദ ബലി. ഉപേന്ദ്രസേനൻ എന്ന രാജാവിന്റെ പുത്രിയെ തട്ടി ക്കൊണ്ടു പോകുന്നതിനിടയിൽ വിഷ്ണുപുണ്ഡരീകന്റെ ചക്രമേറിൽ തലയറ്റ് കൊല്ലപ്പെടുകയാണ് മേഘാനന്ദബലി. മേഘാനന്ദബലിയുടെ ചരിത്രത്തിലെ മാതൃക ക്രി.മു. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഉജ്ജയനിയിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന ഗർദഭില്ലൻ എന്ന രാജാ വാകാമെന്ന് ചരിത്രകാരൻമാർ കരുതുന്നു. ഈ രാജാവ് ഒരു ജൈനമുനിയുടെ സഹോദരിയെ തട്ടിക്കൊണ്ടുപോയി. മുനി ശാകൻമാരെ ക്ഷണിച്ചുവരുത്തി രാജാവിനെ തോൽപ്പിക്കുകയാ ണുണ്ടായത്. മൂന്നാമത്തെ കഥയിൽ, ആദ്യത്തെ ജൈന തീർത്ഥ ങ്കരനായ ഋഷഭദേവന്റെ അസ്ഥിസഞ്ചയനത്തിൽ ദേവൻമാരോ ടൊപ്പം പങ്കെടുക്കുന്ന ഒരു ബലിയെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.

ഋഗ്വേദത്തിലേയും ബ്രാഹ്മണങ്ങളിലേയും ജൈന പുരാ വൃത്തങ്ങളിലേയും ത്രിവിക്രമ-ബലി മിത്തുകളെ സംശ്ലേഷിപ്പിച്ച് പുതിയൊരു ആഖ്യാനമാണ് മഹാഭാരതം നടത്തുന്നത്. അസു രൻമാരുടെ നേതാവ് ബലി എന്ന അതിപ്രതാപശാലിയായ ഒരു രാജാവായിരുന്നുവെന്ന സങ്കല്പത്തിലൂടെയാണ് ആ സംശ്ലേ ഷണം നടക്കുന്നത്.

മഹാഭാരതത്തിൽ രണ്ടു ബലിമാരെക്കുറിച്ച് പരാമർശിക്കു ന്നുണ്ട് - ഒന്ന് ആനവബലിയും, മറ്റേത് വൈരോചനബലിയും. വൈരോചനബലിയും ഇന്ദ്രനും തമ്മിലുള്ള ഒരു സംവാദം ശാന്തി പർവ്വത്തിലുണ്ട്. വിഷ്ണുവിന്റെ എതിരാളി എന്ന നിലയിലല്ല, മറിച്ച് ഒരു തത്ത്വജ്ഞാനോപദേശകൻ എന്ന നിലയിലാണ് ബലിയെ അവിടെ ചിത്രീകരിക്കുന്നത്. അവിടെ വിഷ്ണുവോ വാമനനോ വരുന്നില്ല. ആദിപർവ്വത്തിൽ ബലിവീരൻ എന്ന അസു രോത്തമൻ പൗണ്ഡ്രമാത്സ്യൻ എന്ന പേരുള്ള രാജാവായി ജനിച്ചു എന്നു പറയുന്നു. മറ്റൊരിടത്ത്, താൻ ഇന്ദ്രനും ദേവൻ മാർക്കും രാജ്യം തിരിച്ചുകൊടുത്ത് ബലിയെ നരകത്തിലേയ്ക്ക്

അയക്കുമെന്ന് കൃഷ്ണൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. വേറൊരിടത്ത്, പരാജിതനായ ബലിയെ വരുണപാശത്താൽ ബന്ധനസ്ഥനാക്കിയെന്നും ബലി കഴുതയായി ജനിച്ചുവെന്നുമൊക്കെ പറയുന്നുണ്ട്. മഹാഭാരതത്തിൽ ചിലയിടങ്ങളിൽ ബലിയെ പരാജയപ്പെടുത്തുന്നത് ദേവേന്ദ്രനാണെന്നു പറയുമ്പോൾ, മറ്റു ഭാഗങ്ങളിൽ വാമന - വിഷ്ണുവാണെന്നു പറയുന്നു. ആദ്യത്തെ പ്രസ്താവന കുറേക്കൂടി പ്രാചീനമാണ്.

ബ്രാഹ്മണരുടെ സഹായത്താലാണ് ബലിക്ക് മൂന്നു ലോകങ്ങളും ഭരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതെന്നും, എന്നാൽ പിന്നീട് ബലി ബ്രാഹ്മണ വിരോധിയും യജ്ഞവിരോധിയും വൈദികമതവിരോധിയും ആയിത്തീർന്നതിനാലാണ് അദ്ദേഹത്തെ സ്ഥാനഭ്രഷ്ടനാക്കിയതെന്നുമാണ് മഹാഭാരതം വിവരിക്കുന്നത്.

മഹാഭാരതത്തിന്റെ രചന ആരംഭിക്കുന്നത് മൗര്യ കാലഘട്ടത്തിനുശേഷം സുംഗ കാലഘട്ടത്തിലാണ്. ക്രി.മു. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ആരംഭിച്ച രചന അവസാനിക്കുന്നത് ക്രി.വ. നാലാം നൂറ്റാണ്ടോടെയാണ്. ഇതിനിടയിൽ അതിൽ ധാരാളം കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും പുതുക്കിയെഴുത്തും നടത്തിയിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട വസ്തുതയാണ്. മഹാഭാരതത്തിന്റെ രചനാകാലം ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളിൽനിന്ന് വൈദിക ഹിന്ദുമതം അധികാരം തിരിച്ചുപിടിക്കുന്നതിന്റെ കാലം കൂടിയായിരുന്നു. ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെ പ്രധാനമായും പ്രതിനിധീകരിച്ചിരുന്നത് ക്ഷത്രിയൻമാരും, വൈദിക ഹിന്ദുമതത്തെ പ്രതിനിധീകരിച്ചിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണരും ആയിരുന്നു. മഹാഭാരതം ഭൃഗു എന്ന ബ്രാഹ്മണഗോത്രത്തിന്റെ കൈവശത്തിലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ്, മഹാഭാരതത്തിലെ ബലി മിത്തുകൾ ബ്രാഹ്മണ വിജയത്തിന്റെ ഉദ്ഘോഷവും ക്ഷത്രിയൻമാർക്കുള്ള താക്കീതും ആയിത്തീരുന്നത്; ജൈനബലി മിത്തുകൾ നേരേ മറിച്ചും.

മഹാഭാരതത്തിലുള്ള ബലിയുടെ സ്വഭാവ ചിത്രീകരണത്തിൽ മൗര്യചക്രവർത്തിയായ അശോക (ക്രി.മു. 273-236)നെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരിക്കാം എന്ന രവിവർമ്മയുടെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ ആദ്യത്തെ ഏറ്റവും വലിയ സാമ്രാജ്യം മൗര്യൻമാരുടേതായിരുന്നു. മൗര്യ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ വ്യാപ്തി പടിഞ്ഞാറ് അഫ്ഘാനിസ്ഥാൻ മുതൽ കിഴക്ക് ബംഗാൾ വരെയും വടക്ക് കാശ്മീർ മുതൽ തെക്ക് കർണാടകം വരെയും ആയിരുന്നു. സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ തലസ്ഥാനം മഗധയായിരുന്നു. ബലി കിഴക്കേ കടലിന്റെ തീരത്ത് അത്യുജ്ജ്വലമായ ശ്രേയസ്സോടെ ശോഭിച്ചിരുന്നുവെന്ന്

ശാന്തിപർവ്വത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. മഗധ ബംഗാൾ ഉൾക്കടലിൽനിന്ന് വളരെ ദൂരെയല്ലാതിരുന്നതിനാൽ ഇത് മൗര്യചക്രവർത്തിമാർക്ക് യോജിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണരുടെ സഹായത്താലാണ് ഭൂമി മുഴുവൻ ബലിക്ക് ലഭിച്ചതെന്ന് വനപർവ്വത്തിൽ പറയുന്നു. ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യൻ സാമ്രാജ്യം സ്ഥാപിക്കുന്നത് കൗടില്യൻ എന്ന ബ്രാഹ്മണന്റെ സഹായത്താലാണല്ലോ. ആ ബ്രാഹ്മണസഹായവും സാന്നിദ്ധ്യവും അവസാനത്തെ മൗര്യചക്രവർത്തിയായ ബൃഹദ്രഥന്റെ കാലഘട്ടംവരെ തുടർന്നിരുന്നുവെന്ന് അനുമാനിക്കാം. കാരണം, ബൃഹദ്രഥനെ ചതിയിലൂടെ വധിച്ചത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുഖ്യസൈന്യാധിപനായ പുഷ്യമിത്രസുംഗൻ എന്ന ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നുവല്ലോ. അല്പബുദ്ധിമൂലം ബ്രാഹ്മണദ്രോഹം ചെയ്തതിനാലാണ് ബലിക്ക് രാജ്യം നഷ്ടപ്പെട്ടതെന്ന് മഹാഭാരതം പറയുന്നു. മൗര്യചക്രവർത്തിയായ അശോകൻ ബുദ്ധമതാനുയായി ആയിരുന്നുവല്ലോ. ആ മതത്തിന്റെ സ്വാധീനത്താൽ അനാവശ്യമായ ആചാരങ്ങളെയും യാഗങ്ങളെയുമെല്ലാം അദ്ദേഹം നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും നിരോധിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇത്തരം കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളിലൂടെ സുഖമായി ജീവിച്ചുവന്നിരുന്ന ബ്രാഹ്മണർക്ക് അശോകന്റെ കല്പന ദ്രോഹകരമായി ഭവിച്ചു. മാത്രമല്ല, നാട്ടുരാജാക്കൻമാരുടെ രക്ഷാകർതൃത്വത്തിലാണ് ബ്രാഹ്മണരുടെ കാര്യങ്ങൾ നടന്നുപോന്നിരുന്നത്. അശോകന്റെ സാമ്രാജ്യവികസനം മൂലം നാട്ടുരാജാക്കൻമാരുടെ സ്ഥാനം നഷ്ടപ്പെട്ടതും ബ്രാഹ്മണരെ ബാധിച്ചു. ബലി ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് എതിരായിരുന്നുവെന്ന് മഹാഭാരതം പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനത്താൽ മൗര്യഭരണകാലത്ത് ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ഇളക്കം തട്ടിയിരുന്നു. ഒരേ കുറ്റത്തിന് വ്യത്യസ്ത വർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർക്ക് വ്യത്യസ്ത ശിക്ഷകളാണ് വൈദിക ബ്രാഹ്മണമതത്തിന്റെ നിയമവ്യവസ്ഥ അനുശാസിച്ചിരുന്നത്. അശോകൻ ആ സമ്പ്രദായം നിർത്തലാക്കുകയും ദണ്ഡനസമതയും വ്യവഹാരസമതയും നടപ്പിൽവരുത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ബലിയെ അധികാരഭ്രഷ്ടനാക്കിയതിനുശേഷം ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥ സ്ഥിരപ്പെട്ടുവെന്നും മഹാഭാരതം സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അവസാനത്തെ മൗര്യചക്രവർത്തിയെ കൊലപ്പെടുത്തിയതിനുശേഷം (ക്രി. മു.187) അധികാരത്തിൽ വരുന്നത് പുഷ്യമിത്രസുംഗൻ എന്ന ബ്രാഹ്മണനാണല്ലോ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്ത് ചാതുർവർണ്യ വ്യവസ്ഥയും യാഗങ്ങളും ബ്രാഹ്മണാധിപത്യവുമെല്ലാം പുനഃസ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ചാതുർവർണ്യ

വ്യവസ്ഥയുടെ നിയമസംഹിതയായ മനുസ്മൃതിയും ദർശനസംഹിതയായ ഭഗവദ്ഗീതയുമെല്ലാം രചിക്കപ്പെടുന്നത് ഇക്കാലത്താണ്.

ബുദ്ധമതത്തോടും മൗര്യൻമാരോടും ബ്രാഹ്മണർക്ക് കടുത്ത വിരോധമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലെ ചില പരാമർശങ്ങളിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. അശോകൻ സ്വയം 'ദേവാനാം പ്രിയ' എന്നു വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നു. വൈയാകരണനായ പതഞ്ജലി ആ പദം ബഹുമാനസൂചകമായ ഒരു പദമാണെന്ന് മഹാഭാഷ്യത്തിൽ പറയുന്നതായി രവിവർമ്മ എഴുതുന്നു. അശോകനുശേഷം ഏതാണ്ട് ഒരു നൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞ് ജീവിച്ചിരുന്ന ആളാണ് പതഞ്ജലി എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. പതഞ്ജലിയുടെ 'മഹാഭാഷ്യ'ത്തിന് വ്യാഖ്യാനമെഴുതിയ കൈയടൻ, ആ പദത്തിന് 'വിഡ്ഢി' എന്ന അർത്ഥമാണ് നൽകുന്നതെന്നും, പല സംസ്കൃത പണ്ഡിതരും ഇതാവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും റോമിലാ ഥാപ്പറെ ഉദ്ധരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

അശോകനുശേഷം ഒരു നൂറ്റാണ്ടു കഴിഞ്ഞ് ജീവിച്ചിരുന്ന ആളാണ് പതഞ്ജലി എന്ന അഭിപ്രായം യുക്തിസഹമല്ലെന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്. അശോകന്റെ ജീവിതാവസാനകാലത്തു തന്നെ പതഞ്ജലി ജനിച്ചിരിക്കാനാണ് സാധ്യത. അശോകൻ മരിക്കുന്നത് ക്രി.മു. 236–ലാണ്; പുഷ്യമിത്രൻ അധികാരം പിടിച്ചെടുക്കുന്നത് ക്രി.മു.187ലും. ഇടവേള ഏതാണ്ട് അമ്പതുകൊല്ലം. മിത്രൻ എന്ന പദം സൂര്യനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതിനാൽ, പുഷ്യമിത്രൻ ഒരു വൈഷ്ണവനാണെന്ന് അനുമാനിക്കാം. പുഷ്യമിത്രന്റെ ആസ്ഥാന പണ്ഡിതനായിരുന്നു പതഞ്ജലി. പുഷ്യമിത്രൻ അധികാരത്തിലേറിയതിനുശേഷം ആദ്യമായി നടത്തിയ അശ്വമേധയാഗത്തിന് മുഖ്യകാർമ്മികത്വം വഹിച്ചത് പതഞ്ജലി ആയിരുന്നു. മേൽ വിവരിച്ച സംഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, പുഷ്യമിത്രൻ അധികാരത്തിലേറുന്ന സമയത്ത് പതഞ്ജലിക്ക് ചുരുങ്ങിയത് അമ്പതുവയസ്സെങ്കിലും ഉണ്ടായിരിക്കുമെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. അതായത്, അശോകന്റെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ രണ്ടോ മൂന്നോ പിൻഗാമികളുടെയും ഭരണത്തിന്റെ ഓർമ്മകളും നേരിട്ടുള്ള അനുഭവങ്ങളും ഉള്ളയാളാണ് പതഞ്ജലി എന്നർത്ഥം.

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, പതഞ്ജലിയുടെ മഹാഭാഷ്യം അശോകന്റെ പിൻഗാമികളായ മൗര്യചക്രവർത്തിമാരുടെ ഭരണകാലത്ത് എഴുതിയ കൃതിയാണെന്ന് ഉറപ്പിക്കാം. എക്കാലത്തും

ബുദ്ധിജീവികൾ ഭരണകൂടത്തിന്റെ ആശ്രിതൻമാരും ദാസൻമാരുമാണ്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആധുനികകാലഘട്ടത്തിൽപോലും ഈ അവസ്ഥയ്ക്ക് കാര്യമായ മാറ്റമൊന്നും ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ആ നിലയ്ക്ക്, പതഞ്ജലി 'ദേവാനാംപ്രിയ' എന്ന പദത്തിന് 'ബഹുമാനസൂചകമായ പദം' എന്നർത്ഥം നൽകിയതിൽ അസ്വാഭാവികമായി ഒന്നുമില്ല.

പതഞ്ജലിയുടെ മഹാഭാഷ്യത്തിന് ഇരുപതോളം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട്. അതിലൊന്നാണ്, ക്രി.പി. പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന കൈയടന്റെ 'മഹാഭാഷ്യ പ്രദീപം'. പദച്ഛേദം, പദത്തിന്റെ അന്വയം, പദത്തിന്റെ അർത്ഥം, സമാസം, വിഗ്രഹം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു ഘടകങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് വ്യാഖ്യാനം. ഭാഷ്യകാരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യംപോലും വ്യാഖ്യാതാവിന് ഇല്ല. ഇവിടെ ഭാഷ്യകാരനും വ്യാഖ്യാതാവും തമ്മിൽ ഏതാണ്ട് 1200 കൊല്ലത്തെ ഇടവേളയുണ്ട്. കൈയടന്റെ കാലമാവുമ്പോഴേയ്ക്കും മൗര്യഭരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ പൂർണ്ണമായും ഇല്ലാതായതിനാൽ, അദ്ദേഹം 'ദേവാനാംപ്രിയ' എന്ന പദത്തിന് സേച്ഛാപൂർവ്വം 'വിഡ്ഢി' എന്നർത്ഥം കല്പിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയില്ല. മാത്രമല്ല, ഇന്ത്യയിലെ പരമ്പരാഗത ബുദ്ധിജീവികൾ പൂർവ്വസൂരികളുടെ കാലടികളെ അണുവിട തെറ്റാതെ പിന്തുടരുന്നതിൽ ബദ്ധശ്രദ്ധരാണ് എന്നതും ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കണം. കൈയടൻ പതഞ്ജലിയിൽ, നിന്നാരംഭിക്കുന്ന പരമ്പരയിലെ ഒരു കണ്ണി മാത്രമാണ്. 'വിഡ്ഢി' എന്ന അർത്ഥത്തിനുള്ള സാദ്ധ്യത പതഞ്ജലിയുടെ ഭാഷ്യത്തിൽ തന്നെ – പ്രത്യേകിച്ചും മൗര്യഭരണത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിനുശേഷം – അടങ്ങിയിട്ടുണ്ട് എന്നു കരുതുന്നതാവും യുക്തിസഹം. ബലി കഴുതയായി ജനിച്ചു എന്ന മഹാഭാരത പരാമർശവും വിഡ്ഢി എന്ന അർത്ഥവും ഇവിടെ യോജിച്ചുവരുന്നുണ്ട് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

മഹാഭാരതത്തിന്റെ രചന ആരംഭിച്ചശേഷം രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കു ശേഷമാണ് – ക്രി.വ. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ട് – രാമായണം രചിക്കപ്പെടുന്നത്. അതിൽ ബലി വിഷ്ണുഭക്തനും യാഗം നടത്തുന്ന ആളുമാണ്.

മഹാഭാരതത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായാണ് പുരാണങ്ങളിൽ ബലിയെ ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത്. പുരാണങ്ങളിൽ, വൈരോചനബലിയെ കൂടാതെ വേറെ നാലു ബലിമാരെക്കുറിച്ചും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പുരാണങ്ങളുടെ രചനാകാലം ക്രി. വ. 400 മുതൽ ക്രി. വ. 1400 വരെയാണ്. പുണ്യപുരുഷൻമാർക്ക് ബലി

എന്ന അപരനാമം നൽകുന്ന സമ്പ്രദായം ഗുജറാത്തിൽ നില നിന്നിരുന്നു. പുരാണങ്ങൾ വാമന-ബലി മിത്തിനെക്കുറിച്ച് കുറച്ചുകൂടി വിശദവിവരങ്ങൾ നൽകുന്നുണ്ട്.

പുരാണങ്ങൾ ബലിയെ ഒരു ഉത്തമപുരുഷനായാണ് ചിത്രീ കരിക്കുന്നത്. വിഷ്ണുഭക്തനും ബ്രാഹ്മണരുടെയും സനാതന ധർമ്മത്തിന്റെയും സംരക്ഷകനുമാണ് പുരാണങ്ങളിലെ ബലി. ബലിയുടെ ഭരണകാലം പൊതുവെ ഉൽകൃഷ്ടമായിരുന്നുവെന്ന് പുരാണങ്ങൾ പറയുന്നു. ബലിയുടെ ഭരണകാലത്ത് ജനങ്ങൾ സ്വധർമ്മം മുറതെറ്റാതെ അനുഷ്ഠിച്ചിരുന്നുവത്രേ. മഹാഭാരത ത്തിലെപ്പോലെ വധിക്കപ്പെടുകയോ കാരാഗൃഹത്തിൽ വരുണ പാശത്താൽ ബന്ധിതനാവുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല പുരാണബലി. (വൈയാകരണനായ പതഞ്ജലിയുടെ കാലത്ത് ബലിയുടെ കാരാഗൃഹവാസത്തെ വിവരിക്കുന്ന നാടകങ്ങളും കഥകളും പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് മഹാഭാഷ്യത്തെ അടിസ്ഥാന മാക്കി ചരിത്രകാരൻമാർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു). പകരം, സുഖ സൗകര്യങ്ങളോടുകൂടി സുതലത്തിൽ ബലിയെ കുടിയിരുത്തു കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ബ്രാഹ്മണ മാഹാത്മ്യത്തിന്റെയും ഭക്തി മാർഗ്ഗത്തിന്റെയും പ്രചാരണമാണ് പുരാണങ്ങളുടെ മുഖ്യ ഉദ്ദേ ശ്യം. ബലിയുടെ ആഖ്യാനത്തെയും പുരാണങ്ങൾ ആ ഉദ്ദേശ്യ ത്തോടെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. പുരാണങ്ങളുടെ കാലമാവു മ്പോഴേയ്ക്കും ക്ഷത്രിയ ബ്രാഹ്മണ സംഘർഷം അവസാനിച്ചി രുന്നുവെന്നും ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വം അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു വെന്നും ഈ ആഖ്യാനങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

അവസാനമായി രചിക്കപ്പെട്ട പുരാണങ്ങളിലൊന്നാണ് ഭാഗ വതം. അതിലൊരിടത്ത് വിഷ്ണു പറയുന്നു: "ബലി, സമ്പ ത്തെല്ലാം പോയി, സ്ഥാനമാനങ്ങളിൽനിന്നും ഭ്രഷ്ടനായി, അപ മാനിതനും നിന്ദിതനുമായി, ബന്ധിക്കപ്പെട്ട്, ബന്ധുമിത്രാദിക ളാലെല്ലാം ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ട്, എന്നെല്ലാമിരുന്നാലും സത്യമാർഗ്ഗ ത്തിൽനിന്നും വ്യതിചലിച്ചില്ല. അതുകൊണ്ട് പാതാളത്തിൽ കഴി ഞ്ഞശേഷം അവന് ഇന്ദ്രസ്ഥാനം ലഭിക്കും" (VIII 22.29-32). സമ്പത്തും പദവിയും പ്രതാപവുമെല്ലാം യഥാർത്ഥ ഭക്തിക്ക് തടസ്സമാണെന്ന ധാരണ ഭാഗവതം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. (X.88.8-9). അതേക്കുറിച്ചുള്ള രവിവർമ്മയുടെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധിക്കുക: "വടക്കേ ഇന്ത്യ തുരുഷ്കൻമാരുടെയും അഫ്ഘാനികളുടെയും പ്രഭാവത്തിൽ വന്നതിനുശേഷമാണ് ഹിന്ദുമതത്തിൽ ഈ ആദർശം പ്രബലമായത് എന്നു തോന്നുന്നു. രാജ്യവും പ്രൗഢിയും വേണ്ട, ഭക്തിമതി എന്ന് ഹിന്ദുമതം സ്വയം സമാധാനിക്കുകയാ

യിരുന്നു. ഇവിടെ ബലിയെ അധികാരങ്ങൾ പോയ സമകാലീന ഹിന്ദുരാജാക്കൻമാരുടെ പ്രതീകമാക്കിയിരിക്കുകയാണ് എന്നു പറയാം.'' (പുറം 77).

പൗരാണികകാലത്ത് വൈരോചനബലിയെ വിഗ്രഹരൂപത്തിൽ ആരാധിച്ചിരുന്നു എന്നതിന് സൂചനകളുണ്ട്. ക്രി.വ. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ എഴുതപ്പെട്ട വരാഹമിഹിരന്റെ ബൃഹത്സംഹിതയിൽ, ദശരഥ പുത്രനായ രാമന്റെയും വിരോചനപുത്രനായ ബലിയുടെയും ബിംബങ്ങൾക്ക് നൂറ്റിയിരുപത് അംഗുലം ഉയരം വേണം എന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന് ഒന്നുരണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുശേഷം രചിക്കപ്പെട്ട മത്സ്യപുരാണത്തിൽ ബലിയുടെ ബിംബം ദശതാല (പത്തു കൈപ്പത്തി)ത്തിൽ ആയിരിക്കണമെന്നു പറയുന്നു.

ക്രി.വ. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടു മുതലുള്ള ബലി ആരാധനയെക്കുറിച്ച് വ്യക്തമായ തെളിവുകളുണ്ട്. ബലിയെ നിത്യം ആരാധിക്കുന്ന പതിവായിരുന്നില്ല അത്. വർഷത്തിൽ ഒരിയ്ക്കൽമാത്രം നടത്തിയിരുന്ന നൈമിത്തിക അനുഷ്ഠാനമായിരുന്നു അത്. പുരാണങ്ങളിലെ വിഷ്ണുവിന്റെ ബലിയോടുള്ള വാഗ്ദാനം അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ദീപാവലിക്ക് ബലി ആരാധനയുമായി ബന്ധമുണ്ട്. ദീപാവലിയോടനുബന്ധിച്ച് വരുന്ന പ്രതിപദത്തിന് ബലിപ്രതിപദം എന്ന പേര് മഹാരാഷ്ട്ര-ഗുജറാത്തു ഭാഗങ്ങളിൽ ഇപ്പോഴുമുണ്ടത്രേ. വൈരോചനബലി ഈ ലോകത്തിലേക്കു വരുന്ന ദിവസത്തെ ആഘോഷിക്കലാണ് ദീപാവലി എന്ന ജനവിശ്വാസത്തെ അൽ-ബിറൂണി (11-ാം നൂറ്റാണ്ട്) രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

പുരാണങ്ങളിലെ ബലി മഹാഭാരതത്തിലെ ബലിയിൽനിന്ന് വളരെ വ്യത്യസ്തനാണ്. എന്താണ് അതിനു കാരണം? കെ.ടി.രവിവർമ്മ അതിനു മറുപടി പറയുന്നു: ''അതിനു കാരണം നാടോടിമിത്തിന്റെ സ്വാധീനം കൊണ്ടായിരിക്കാനേ വഴിയുള്ളൂ. മഹാഭാരതത്തിലെന്ന പോലെ പുരാണങ്ങളിലും ബലിയെ ദുഷ്ടനും അഹങ്കാരിയും ബ്രാഹ്മണവിരോധിയുമായിട്ടാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരുന്നതെങ്കിൽ കഥയ്ക്ക് യാതൊരു പോരായ്മയും വരികയില്ലായിരുന്നു. മറിച്ച്, വിഷ്ണുവിന്റെ ത്രിവിക്രമത്തിന് അത് നല്ലൊരു ന്യായീകരണവുമാവുമായിരുന്നു. പക്ഷെ, പുരാണങ്ങളുടെ ഉദ്ദേശ്യം മറ്റൊന്നായിരുന്നു. ഹിന്ദുമതവികാസം ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊണ്ട്, നാട്ടുകാർ ആദരിച്ചിരുന്ന നാടോടിമിത്തിലെ ബലിയെ വൈരോചനബലിയാക്കുക എന്ന നയം അവർ സ്വീകരിച്ചു. നാട്ടുകാരുടെ ബലി വീരപരാക്രമിയും സദ്ഗുണസമ്പന്നനുമായിരുന്നതിനാൽ പുരാ

ണങ്ങൾക്കും അപ്രകാരം പറയേണ്ടിവന്നു. അതേസമയം, ബലിയെ വിഷ്ണുഭക്തനാക്കുകവഴി ബലിമിത്തിൽ വിശ്വസിച്ചിരുന്ന ജനങ്ങളെ പുരാണങ്ങൾ ഹിന്ദുമതത്തിലേക്ക് ആകൃഷ്ടരാക്കി. ബലിയെ ബ്രാഹ്മണ പ്രിയനാക്കുകവഴി ജനങ്ങൾക്ക് ബ്രാഹ്മണരോടുള്ള ബഹുമാനം വർദ്ധിപ്പിക്കാനും വഴിവെച്ചു. ബലി ചാതുർവർണ്യത്തെ അനുകൂലിച്ചിരുന്നുവെന്ന് വരുത്തിയത് ജനങ്ങൾക്ക് ആ വ്യവസ്ഥയോടുള്ള മനോഭാവത്തിനു മാറ്റം വരുത്താനാവാം.''

പുരാണങ്ങളിലെ വൈരോചനബലിയുടെ മാതൃക ശാതവാഹനരാജാവായ ഗൗതമീപുത്ര ശാതകർണി (ഭരണകാലം ക്രി. വ. 70-95) ആയിരിക്കാമെന്ന് രവിവർമ്മ അനുമാനിക്കുന്നു. പൗരാണിക ബലിയുടെ ആസ്ഥാനം പശ്ചിമേന്ത്യയാണെന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ പ്രതിഷ്ഠാനം ആയിരുന്നു ശാതവാഹനൻമാരുടെ തലസ്ഥാനം. ഡെക്കാനും അതിന്റെ വടക്കുഭാഗങ്ങളുമായിരുന്നു ശാതവാഹന സാമ്രാജ്യത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. നാടോടി സമ്പ്രദായത്തിലുള്ള യാഥാസ്ഥിതിക ബലി ആരാധനയുടെ ശക്തികേന്ദ്രങ്ങൾ ഗുജറാത്തും മധ്യപ്രദേശിന്റെ പടിഞ്ഞാറുഭാഗവും ഡെക്കാനും ആയിരുന്നു എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശാതവാഹനൻമാർ വൈദിക ഹിന്ദുമതാനുയായികളും ബ്രാഹ്മണഭക്തരും യാഗങ്ങളും മറ്റും യഥേഷ്ടം നടത്തിയവരുമായിരുന്നു. പൗരാണിക ബലിയെപ്പോലെ ഗൗതമീ പുത്രശാതകർണിയും ചാതുർവർണ്യവ്യവസ്ഥയെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. വർണ്ണസങ്കരം എന്ന 'തിന്മ'യെ നിരോധിക്കുകവഴി അദ്ദേഹം എല്ലാ വർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരുടെയും താൽപര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിച്ചിരുന്നു എന്ന് ചില യാഥാസ്ഥിതിക ചരിത്രകാരൻമാർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശാകൻമാരിൽനിന്ന് കീഴടക്കിയ പ്രദേശങ്ങളെല്ലാംതന്നെ ഗൗതമീപുത്ര ശാതകർണിക്ക് ജീവിതകാലത്തുതന്നെ നഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നു. അമ്മയുടെ പേരായ ഗൗതമീ ബലശ്രീ എന്നതിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് ബലി എന്ന അപരനാമധേയം ലഭിച്ചിരിക്കാം എന്ന് ചിലർ അനുമാനിക്കുന്നു.

ശാതവാഹന സാമ്രാജ്യത്തിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രദേശങ്ങളിൽ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപാദംവരെ ബലിപ്രതിപദം ആഘോഷിച്ചിരുന്നു. ഈ പ്രദേശങ്ങളിൽ, ബലിപ്രതിപദ ദിവസം 'ബാധപീഡകൾ പോകട്ടെ, ബലിയുടെ രാജ്യം വരട്ടെ' എന്ന മന്ത്രം ഉരുവിടുക പതിവായിരുന്നു. ഒരു ആദർശഭരണാധികാരി എന്ന നിലയിൽ വിഖ്യാതനായിരുന്നുവല്ലോ ഗൗതമീപുത്ര ശാതകർണി. അദ്ദേഹത്തെക്കുറിച്ച് ഐതിഹ്യങ്ങൾ പ്രചരിച്ചിരുന്നു.

മഹാരാഷ്ട്രയിലേയും ഗുജറാത്തിലേയും നാടുവാഴികളുടെയും ഉപരിവർഗ്ഗക്കാരുടെയും ഇടയിൽ നാടോടിസമ്പ്രദായത്തിലുള്ള ഈ ബലി ആരാധനയ്ക്ക് കൂടുതൽ പ്രാബല്യമുണ്ടായിരുന്നു.

കേരളത്തിലെ ഇന്നത്തെ ഓണാഘോഷം പ്രാചീനമായ നാടോടിപാരമ്പര്യത്തിന്റെ പരിഷ്കരിച്ച രൂപമാണ്. നാടോടി ആചാരത്തിന്റെ ഹൈന്ദവീകരണത്തിന്റെയും പരദേശത്തുനിന്നും സംക്രമിച്ച ബലി ആരാധനയുടെയും സമ്മിശ്രരൂപമാണതെന്ന് രവിവർമ്മ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. കേരളത്തിലെ ഓണാഘോഷത്തിന്റെ തുടക്കം വിഷ്ണുവിന്റെ ജന്മദിനാഘോഷം എന്ന നിലയിലായിരുന്നു. അതിന് ബലിയുമായി ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഒരു ക്ഷേത്രോത്സവമെന്ന നിലയ്ക്കായിരുന്നു കേരളത്തിലെ ഓണാഘോഷത്തിന്റെ തുടക്കം. തൃക്കാക്കരയിലെ മഹാദേവനെ ഉദ്ദേശിച്ചാണ് അതു തുടങ്ങിയത്. തൃക്കാക്കരയിലെ പ്രതിഷ്ഠ വാമനനല്ല; വിഷ്ണുവാണ്.

പതിമൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനും പതിനാറാം നൂറ്റാണ്ടിനും ഇടയ്ക്ക് എപ്പോഴോ തൃക്കാക്കരയിലെ ക്ഷേത്രം നശിച്ചുപോയി. 1948-ൽ പുനഃപ്രതിഷ്ഠ നടത്തിയതാണ് ഇന്നത്തെ തൃക്കാക്കര ക്ഷേത്രം. ക്ഷേത്രം നശിച്ചതോടുകൂടി ക്ഷേത്രോത്സവവും നിന്നുപോയി. സാമൂതിരി-കൊച്ചി രാജാക്കൻമാരുടെ അത്തച്ചമയം എന്ന അനുഷ്ഠാനം അതിന്റെ സൂചനയായിരുന്നു. അതേക്കുറിച്ച് രവിവർമ്മ എഴുതുന്നു: "അത്തം നാളിൽ, അതായത് ഓണത്തിന് പത്തുദിവസം മുമ്പ്, ഈ രാജാക്കൻമാർ അണിഞ്ഞൊരുങ്ങി തൃക്കാക്കരയ്ക്ക് എഴുന്നള്ളുകയാണെന്നുള്ള ഭാവത്തിൽ ഘോഷയാത്ര നടത്തുന്നതാണ് അത്തച്ചമയത്തിന്റെ ചടങ്ങ്. ഘോഷയാത്ര തുടങ്ങിയതിനുശേഷം ഒരു ബ്രാഹ്മണൻ വന്ന് രാജാക്കൻമാരോട്, 'ഇക്കൊല്ലം തൃക്കാക്കരയിൽ ഉത്സവമില്ല' എന്നുണർത്തിക്കുകയും അതോടുകൂടി രാജാക്കൻമാർ കോവിലകങ്ങളിലേയ്ക്ക് തിരിച്ചെഴുന്നള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു."

തൃക്കാക്കരയിലെ ഉത്സവത്തിന് ഗൃഹനാഥൻമാരെങ്കിലും പങ്കെടുക്കണമെന്ന ചട്ടം ഉണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. എന്നാൽ അതിന് പ്രായോഗികവിഷമം ഉണ്ടായപ്പോൾ വരാൻ പറ്റാത്തവർ മഹാദേവനെ സ്വന്തം വീടുകളിൽവെച്ച് ആരാധിച്ചാൽ മതി എന്ന രാജകല്പന ഉണ്ടായി എന്നും ഐതിഹ്യമുണ്ട്. ക്ഷേത്രം നശിച്ചപ്പോൾ ഈ ഗാർഹികാരാധന സാർവത്രികമായി മാറി. കുറേക്കാലം കൂടി കഴിഞ്ഞതിനുശേഷമാണ് ഈ ഗാർഹികാരാധനയുടെ കേന്ദ്രസ്ഥാനം മഹാബലി അലങ്കരിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ബ്രാഹ്മണേതരരുടെ ഇടയിലായിരുന്നു ഓണവും മഹാബലിയും

തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന് പ്രചാരമുണ്ടായിരുന്നത്. അടുത്തകാലം വരെ വരേണ്യർ ഈ ബന്ധം അംഗീകരിക്കാൻ വിമുഖരായിരുന്നുവെന്ന് വടക്കുംകൂർ രാജരാജവർമ്മയുടെയും കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻനമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെയും അഭിപ്രായങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

ബ്രാഹ്മണരിലൂടെയാണ് വാമന-മഹാബലി മിത്ത് കേരളത്തിലും എത്തിയത്. ബ്രാഹ്മണർ കേരളത്തിൽ കുടിയേറിപ്പാർപ്പ് തുടങ്ങുന്നത് ക്രി. വ. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടുമുതലാണ്. ക്രമേണ ഭൂമിയെല്ലാം അവരുടെ അധീനതയിലായി. ക്ഷേത്രങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച ഒരു സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ-സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയാണ് അതിന്റെ ഫലമായി രൂപംകൊണ്ടത്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വാമന-ബലി മിത്ത് കേരളീയമായ രൂപഭാവങ്ങൾ ആർജ്ജിച്ചു. ബ്രാഹ്മണരുടെ മിത്തിൽ മഹാബലിക്ക് പ്രതിനായക സ്വഭാവമായിരുന്നെങ്കിൽ കേരളീയ മിത്തിൽ മഹാബലി നായകസ്വഭാവം ആർജ്ജിച്ചു. കേരളീയ മിത്തിന്റെ സാമൂഹികാടിത്തറ അബ്രാഹ്മണ വിഭാഗങ്ങളായിരുന്നു എന്നതാണ് അതിനു കാരണം. ഓണപ്പാട്ടുകളെല്ലാം സംസ്കൃതത്തിലല്ല, മലയാളത്തിലാണ് രചിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. കേരളീയ മഹാബലിയുടെ മാതൃക മഹോദയപുരം പെരുമാക്കൻമാരാണെന്ന് രവിവർമ്മ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. മഹാബലി ചരിതം ഓണപ്പാട്ടിൽ 'ഭൂമി ഞാനുപേക്ഷിച്ചങ്ങുപോയ ശേഷം മാനുഷരൊക്കെ വലഞ്ഞുപോയി' എന്നൊരു പ്രസ്താവമുണ്ട്. അവസാനത്തെ ചേരമാൻപെരുമാൾ മതം മാറി നാടുവിട്ടുപോയി എന്ന ഐതിഹ്യത്തിന്റെ ലാഞ്ഛന രവിവർമ്മ ഇതിൽ കാണുന്നു. മഹാബലിയുടെ കൊട്ടാരത്തെ കേരളീയ കോവിലകങ്ങളുടെ മാതൃകയിലാണ് ഓണപ്പാട്ടുകളിൽ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്.

കെ.ടി.രവിവർമ്മ ചരിത്രഗവേഷണത്തിൽ തൽപരനായ ജന്തുശാസ്ത്രപണ്ഡിതനും പരിണാമവാദിയുമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ത്രിവിക്രമ-ബലി മിത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ പഠനത്തിന്റെ അന്തർധാരയായി വർത്തിക്കുന്നത് അനുവർത്തനം എന്ന പരിണാമസിദ്ധാന്ത പരികല്പനയാണെന്നു പറയാം. ഒരു പ്രത്യേക സാമൂഹിക പരിതസ്ഥിതിയിൽ രൂപംകൊണ്ട ഒരു മിത്ത് വിവിധ കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ, വ്യത്യസ്ത സാമൂഹിക സാഹചര്യങ്ങളുമായി അനുവർത്തനം ചെയ്ത് പുതിയ രൂപഭാവങ്ങൾ ആർജ്ജിച്ചുകൊണ്ട് എങ്ങനെ മുന്നോട്ടുപോകുന്നു എന്ന് ഈ പഠനം യുക്തിസഹമായും മനോഹരമായും വരച്ചുകാട്ടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ കൃതിയെ മഹാബലിയുടെ ജനിതക ഭൂപടം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാം.

ബ്രഹ്മവും ആകാശവും

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്തയും അടിസ്ഥാനവും എന്ത് എന്ന തിനെക്കുറിച്ചുള്ള വിചിന്തനങ്ങൾ സഹസ്രാബ്ദങ്ങൾക്കു മുമ്പു തന്നെ മനുഷ്യൻ ആരംഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിന്റെ ഫലമായി ചിന്താ ലോകത്തു രണ്ടു ചേരികൾ രൂപംകൊണ്ടു. ഭൗതികവാദത്തി ന്റെയും ആത്മീയവാദത്തിന്റെയും ചേരികളാണവ. ഒരു ദാർശ നികപദ്ധതി എന്ന നിലയിൽ ഭൗതികവാദത്തിനു പാർശ്വവൽകൃ തമായ സ്ഥാനമേ ചരിത്രത്തിലുടനീളം ഉണ്ടായിട്ടുള്ളൂ. വരേ ണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പിന്തുണ എക്കാലത്തും ആത്മീയവാദത്തിനാ യിരുന്നു. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിരിക്കും സാമാന്യജനങ്ങളുടെ കാഴ്ച്ചപ്പാടുകളെ നിർണ്ണയിക്കുക.

എന്താണു ഭൗതികവാദം? പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സത്തയും അടി സ്ഥാനവും ഭൗതികപദാർത്ഥമാണ് എന്നതാണ് ഭൗതികവാദ ത്തിന്റെ മുഖ്യനിലപാട്. അതേസമയം അലൗകികവും കേവല വുമായ ഒരു ആത്മീയചൈതന്യമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാ നമെന്ന് ആത്മീയവാദം കരുതുന്നു. ഭൗതികവാദം മനസ്സിനു വെളി യിൽ സ്വതന്ത്രവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായി നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു സത്തയായി പ്രപഞ്ചത്തെ കണക്കാക്കുന്നു. എന്നാൽ, ആത്മീയ വാദം മനസ്സിനു വെളിയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിനു വസ്തുനിഷ്ഠമായ നിലനില്പുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ഭൗതികവാദം പ്രപഞ്ചം സത്യമാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുമ്പോൾ, ആത്മീയവാദികൾ അതു മായയാണെന്നു വാദിക്കുന്നു. ഭൗതികപദാർത്ഥത്തിൽനിന്നു സ്വതന്ത്രവും അതീതവും കേവലുമായ ഒരു അലൗകിക ചൈത ന്യമുണ്ടെന്ന് ആത്മീയവാദം വിശ്വസിക്കുമ്പോൾ, ഭൗതികവാദം അതിനെ നിരാകരിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെ ഭൗതികസംവർഗ്ഗ ങ്ങൾകൊണ്ടു വിശദീകരിക്കാനാണു ഭൗതികവാദം ശ്രമിക്കുന്നത്. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭൗതികവാദം ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യവാദമായും അദ്വൈതാത്മക പ്രകൃതിവാദമായും പുനർനിർവ്വചിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

വേദങ്ങളുടെ അന്തവും ജ്ഞാനകാണ്ഡവുമാണ് ഉപനിഷ ത്തുകൾ. ഓരോ ഉപനിഷത്തും ഏതെങ്കിലും ഒരു വേദത്തിന്റെ അനുബന്ധമാണ്. ഹിന്ദുമതം എന്ന് ഇന്നറിയപ്പെടുന്ന മതത്തിന്റെ സാഹിത്യമാണ് വേദോപനിഷത്തുകൾ. ഹിന്ദുമതമാകട്ടെ, വർണ്ണ ത്തിലും ജാതിയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയാണ്. സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി ഇതുതന്നെയാണ് അവസ്ഥ. ഈ അവ സ്ഥയെ കാത്തുരക്ഷിക്കാനുതകുന്നതും ദോഷകരമായി ബാധി ക്കാത്തതുമായ ആശയങ്ങൾക്കു രൂപംനൽകലായിരുന്നു ഇന്ത്യ യിലെ വരേണ്യചിന്തകരുടെ മുഖ്യധർമ്മം. ഉപനിഷദ് ചിന്തക രാകട്ടെ, ഇന്ത്യയിലെ വരേണ്യചിന്തകരുടെ ഉത്തമമാതൃകകളാണ്. അവരിൽ മിക്കവരും ബ്രാഹ്മണരായിരുന്നു. അടുത്തകാലംവരെ ചിന്തയുടെ മണ്ഡലം ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമായി സംവരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്നുവല്ലോ. അപൂർവ്വമായി ഉപനിഷദ് ചിന്തകരിൽ ചില ക്ഷത്രിയരെയും കാണാം. അതിനെ ആര്യൻപാരമ്പര്യ ത്തിന്റെ അവശിഷ്ടമായി കണക്കാക്കാം. ഉപനിഷദ് ചിന്തകൾ സമാഹരിക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ അത്തരം ക്ഷത്രിയചിന്തകരെ ക്ഷത്രിയാധമൻമാർ എന്നാണ് ബ്രാഹ്മണർ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടു ള്ളത്. സനാതനധർമ്മ പ്രകാരം പരധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവ രെല്ലാം അധമൻമാരാണ്.

പ്രത്യക്ഷത്തിന്റെയും അനുമാനത്തിന്റെയും ദർശനമാണ് ഭൗതികവാദം. നിരീക്ഷണത്തിന്റെയും യുക്തിയുടെയും തർക്ക ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും മാർഗ്ഗമാണത്. ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിൽ അത് അസുരൻമാരുടെ സഞ്ചാരപഥങ്ങളാണ്. ഇതിനു വിരുദ്ധ മാണ് ഉപനിഷദ്ചിന്തകരുടെ മാർഗ്ഗം. ദേവൻമാരുടെ സഞ്ചാരപ ഥത്തിലൂടെയാണ് അവരുടെ ബൗദ്ധികപ്രയാണം. ദേവൻമാർ പരോക്ഷപ്രിയരും പ്രത്യക്ഷദ്വേഷികളുമാണെന്നാണ് ബൃഹദാ രണ്യകത്തിൽ യാജ്ഞവൽക്യൻ പറയുന്നത് (4.2.2).

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വേണം ഉപനിഷത്തുകളെ വിശക ലനം ചെയ്യേണ്ടത്; അല്ലാതെ സ്വതന്ത്രചിന്തകളുടെ സമാഹാര ങ്ങൾ എന്ന നിലയിലല്ല. അങ്ങനെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ഉപനിഷത്തുകൾ കലർപ്പറ്റ ആത്മീയവാദത്തെയാണ് മുന്നോട്ടു വെയ്ക്കുന്നത് എന്നു ബോദ്ധ്യമാകും. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റു കളും ഭൗതികവാദികളുമെല്ലാം ഉപനിഷത്തുകളിൽ ഭൗതികവാദം കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. എം.എൻ.റോയിയും വാൾട്ടർറൂബനും മുതൽ കെ.ദാമോദരനും ധർമ്മരാജ് അടാട്ടും മീരാനന്ദയും വരെ യുള്ളവർ അവരിൽ പ്രമുഖരാണ്. ഉപനിഷത്തുകളിൽ പൂർവ്വപക്ഷമായി, അത്യപൂർവ്വമായി ചില ഭൗതികവാദ ആശയ

ങ്ങൾ അപരിഷ്കൃത രൂപങ്ങളിൽ കണ്ടേക്കാം. എന്നാൽ, ഉപനിഷത്തുകളുടെ സിദ്ധാന്തപക്ഷം ശുദ്ധ ആത്മീയവാദമാണ് എന്ന കാര്യം അവിതർക്കിതമാണ്. ശങ്കരന്റെയും മറ്റും ഭാഷ്യങ്ങളില്ലാതെ ഉപനിഷത്തുകളെ സ്വതന്ത്രമായി വായിച്ചാൽ അവയിൽ ഭൗതികവാദം കണ്ടെത്താനാകുമെന്നു കരുതുന്നതു ശുദ്ധ അസംബന്ധമാണ്.

'പ്രകൃത്യാരാധനാമതത്തിന്റെ മിഥ്യാഭാഷണംകൊണ്ടു തങ്ങളുടെ ആത്മീയഭാഗത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താൻ കഴിയാത്ത മനുഷ്യരുടെ ചിന്തകൾ പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ ഭൗതികമായ വിശദീകരണത്തിലേയ്ക്ക് അനിവാര്യമായും നീങ്ങാനുള്ള പ്രവണത പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു' എന്നു റോയ് പറയുന്നു. ഈ അഭിപ്രായത്തോടു വിയോജിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. എന്നാൽ ഉപനിഷദ് ചിന്തകരിൽ ചിലർ അത്തരക്കാരായിരുന്നു എന്നു പറയുന്നതിനോടാണ് വിയോജിപ്പ്. പ്രത്യക്ഷലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിജ്ഞാനങ്ങളോടെല്ലാമുള്ള അവജ്ഞയും അലൗകിക പരികല്പനകളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യവുമാണ് ഉപനിഷത്തുകളുടെ പൊതുസ്വഭാവം. ഒരാൾ ഭൗതികവാദിയാകുന്നതോടെ അയാളുടെ സ്ഥാനം ഉപനിഷത്തുകളുടെ മണ്ഡലത്തിനു പുറത്താകുന്നു. ഉപനിഷദ് ചിന്തകരുടെ അന്വേഷണതൃഷ്ണ പരമ്പരാഗത ധാരണകളുടെയും വരേണ്യതാല്പര്യങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്മണരേഖ ഒരിയ്ക്കലും മറികടന്നിട്ടില്ല. നിഷേധം വരേണ്യചിന്തകർക്ക് അന്യമാണ്; അതു കീഴാളചിന്തയുടെ ലക്ഷണമാണ്.

ഉപനിഷത്തുകളിലെ ഭൗതികവാദത്തിന്നു ദൃഷ്ടാന്തമെന്ന നിലയിൽ എം.എൻ.റോയ് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽനിന്ന് ഒരു ഭാഗം ഉദ്ധരിക്കുന്നു. അത് ഇതാണ്: "ഈ ലോകത്തിന്റെ ആശ്രയം എന്താണ്? ഈ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ആകാശത്തിൽനിന്നാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. ആകാശത്തിൽത്തന്നെ ലയിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആകാശംതന്നെയാണ് എല്ലാറ്റിനും ആശ്രയമായിട്ടുള്ളത്." (1.9.1).

ഇക്കാര്യം ഒന്നുകൂടി ഉറപ്പിക്കുന്നതിനായി വേറൊരു ഭാഗത്തുനിന്നുകൂടി അദ്ദേഹം ഉദ്ധരിക്കുന്നു: "ആകാശമെന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്നത് എല്ലാ നാമരൂപങ്ങളുടെയും വ്യാകർത്താവാകുന്നു." (8.14.1).

പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ ഒന്നായ ആകാശത്തിൽ നിന്നാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായതെന്നാണ് ഉപനിഷദ്കാരൻ ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നാണ് റോയ് വാദിക്കുന്നത്. ആകാശം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമല്ലാത്ത ഒരു അതിഭൗതിക സങ്കല്പമായിരുന്നുവെ

ങ്കിൽ, ബ്രഹ്മത്തിനു പുറമെ ആകാശത്തെ നാമരൂപങ്ങളുടെയെല്ലാം വ്യാകർത്താവായി പ്രത്യേകം സൂചിപ്പിക്കേണ്ട ആവശ്യം ഉണ്ടാകുമായിരുന്നില്ല എന്നാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്. അതേ ഉപനിഷത്തിൽതന്നെ ബ്രഹ്മത്തിനെയും എല്ലാറ്റിന്റെയും കാരണമായി പറയുന്നുണ്ട്. ആ നിലയ്ക്ക് ഈ ശ്ലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മം എന്നുപറയാതെ ആകാശം എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് അതു ഭൂതാകാശത്തെയാണത്രേ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. എല്ലാറ്റിന്റെയും പരമകാരണമായി ബ്രഹ്മത്തെയും പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട് എന്ന വസ്തുത നിലവിലുള്ള മുൻധാരണയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനുള്ളതാണെന്നാണ് റോയ് കരുതുന്നത്. അതിഭൗതികമായ പരമകാരണത്തിനു മുകളിൽ വസ്തുക്കൾക്കു മറ്റൊരു കാരണം ഉണ്ടെന്നു കരുതുകയാണെങ്കിൽ ആ കാരണത്തെ ഭൗതികകാരണമായി മനസ്സിലാക്കുന്നതാണ് യുക്തിസഹം എന്ന നിലപാടാണ് അദ്ദേഹത്തിനുള്ളത്.

വേദോപനിഷത്തുകളിൽ ഭൗതികവാദം കണ്ടെത്താനുള്ള ശ്രമം ഒരു ആധുനികകാല പ്രവണതയാണ്. പ്രാചീന ഭാരതീയ ഭൗതികവാദികൾ അതിൽ തൽപ്പരരായിരുന്നില്ല എന്നുവേണം കരുതാൻ. കാരണം, വേദോപനിഷത്തുകളുടെ പ്രാമാണ്യത്തെ ത്തന്നെ നിഷേധിച്ചവരായിരുന്നുവല്ലോ അവർ. എന്നാൽ, ഈ ശ്ലോകത്തിലെ ആകാശം എന്ന പദത്തെ ചിലരെങ്കിലും ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുമോ എന്ന സംശയം ആത്മീയവാദികൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ബാദരായണൻ (ക്രി.മു. 5-ാം നൂറ്റാണ്ട്) 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിൽ 'ആകാശശബ്ദം ബ്രഹ്മലക്ഷണം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവാചകമാകുന്നു' എന്നു വ്യക്തമാക്കിയത് (1.8.22).

'ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ'ത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ (ക്രി.പി. 788–820) ഭൂതാകാശത്തിന് അനുകൂലമായ വാദങ്ങളെ പൂർവ്വപക്ഷരൂപത്തിൽ ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിക്കുന്നു: ആകാശം എന്ന പദം കൊണ്ട് എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാവുന്നത് ഭൂതാകാശത്തെയാണ്. ഭൂതവിശേഷാർത്ഥത്തിൽ ആകാശപദം ലോകത്തിലും വേദത്തിലും പ്രസിദ്ധമാണ്. ആകാശപദം ഭൂതാകാശത്തിനും ബ്രഹ്മത്തിനും സാമാന്യമായി പ്രയോഗിക്കാറുണ്ടെന്നു പറയാനാവില്ല. അങ്ങനെയായാൽ അതു നാനാർത്ഥപദമാണെന്നു വന്നുചേരും. അതുകൊണ്ട്, ബ്രഹ്മാർത്ഥത്തിൽ ചിലേടത്ത് പ്രയോഗിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അത് അപ്രധാനപ്രയോഗമാണെന്നു കരുതണം. സർവ്വവ്യാപിത്വം തുടങ്ങിയ പല ധർമ്മങ്ങളും ആകാശത്തിനും ബ്രഹ്മത്തിനും തുല്യമായി കാൺമാനുണ്ടെങ്കിലും

മുഖ്യാർത്ഥമുള്ളപ്പോൾ ഗൗണാർത്ഥം അംഗീകരിക്കേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ഭൂതാകാശത്തിൽനിന്നു വായുവും മറ്റു ഭൂതങ്ങളും ഉണ്ടായി എന്നു 'തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത്' (2.1) പറയുന്നുമുണ്ട്. ഭൂതാകാശം മറ്റു പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളെക്കാളൊക്കെ വലുതാണ്; മറ്റെല്ലാത്തിനും ആശ്രയവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് ആകാശപദംകൊണ്ടു ഭൂതാകാശംതന്നെയാണ് ഗ്രഹിക്കപ്പെടേണ്ടത്.

ഭൂതാകാശവാദത്തെ ശങ്കരാചാര്യർ ഖണ്ഡിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം ബ്രഹ്മാകാശവാദത്തിന് അനുകൂലമായി മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന വാദഗതികൾ ഇങ്ങനെയാണ്: ആകാശം എന്ന പദം ശ്രുതിയിൽ ചിലേടത്ത് - തൈത്തിരീയത്തിലും ഛാന്ദോഗ്യത്തിലും - ബ്രഹ്മം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചു കാണുന്നുണ്ട്. 'എല്ലാ പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളും ആകാശത്തിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മലക്ഷണമാണ്. എല്ലാ പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളും പരബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണ് ഉണ്ടാകുന്നത് എന്നാണ് വേദാന്തസിദ്ധാന്തം. ഭൂതാകാശവും പ്രപഞ്ചഘടകങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. അപ്പോൾ ഉപനിഷദ് ശ്ലോകത്തിൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ള ആകാശം എന്ന പദത്തിനു ബ്രഹ്മം എന്ന അർത്ഥമാണ് യോജിക്കുക. അതുപോലെ, 'എല്ലാം ആകാശത്തിൽ തിരിച്ചു ലയിക്കുന്നു; ആകാശം ഈ പ്രപഞ്ച ഘടകങ്ങളേക്കാളൊക്കെ വലുതാണ്; ആശ്രയമാണ്' എന്നീ പരാമർശങ്ങൾ ബ്രഹ്മലക്ഷണത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ആകാശം അനന്തമാണെന്ന് അടുത്ത ശ്ലോകം പറയുന്നുണ്ട്. അനന്തതയും ബ്രഹ്മലക്ഷണമാണ്. ഛാന്ദോഗ്യത്തിലും ബൃഹദാരണ്യകത്തിലും ആകാശത്തെ (ഖം) ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പര്യായമായി ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, മേൽ ഉദ്ധരിച്ച ഛാന്ദോഗ്യ ശ്ലോകത്തിലെ ആകാശശബ്ദത്തെ ബ്രഹ്മം എന്നുതന്നെ ധരിക്കണം എന്നു ശങ്കരൻ നിർദ്ദേശിക്കുന്നു.

അപ്പോൾ, ഈ ഉപനിഷദ്ശ്ലോകത്തിൽ ആകാശം എന്ന പദംകൊണ്ടു ഭൂതാകാശത്തെയാണോ അതോ ബ്രഹ്മത്തെയാണോ ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്? അതു തീരുമാനിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം ഒന്നു നോക്കാം.

ഛാന്ദോഗ്യത്തിലെ ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിലെ ഒമ്പതാം ഖണ്ഡത്തിലാണ് ഈ മന്ത്രം വരുന്നത്. ശലവാന്റെ പുത്രനായ ശീലകനും ചികിതായനന്റെ പുത്രനായ ദാല്ഭ്യനും ജീവലന്റെ പുത്രനായ പ്രവാഹണനും തമ്മിൽ നടന്ന ഉദ്ഗീഥോപാസനയെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ചർച്ചയുടെ സിദ്ധാന്തപക്ഷമാണിത്. ശീലകനും ദാല്ഭ്യനും ബ്രാഹ്മണരും പ്രവാഹണൻ ക്ഷത്രിയനുമായിരുന്നു.

സാമവേദത്തിന്റെ ഉപനിഷദ് ഭാഗമാണ് ഛാന്ദോഗ്യം. 'സാമത്തിന് എന്താണ് ആശ്രയം?' എന്നു ചോദിച്ചുകൊണ്ടു ശീലകൻ സംവാദം ആരംഭിക്കുന്നു. സ്വരമാണ് അതിന്റെ ആശ്രയം എന്നു ദാല്ഭ്യൻ മറുപടി പറയുന്നു. സ്വരത്തിന്റെ ആശ്രയം പ്രാണനും, പ്രാണന്റെ ആശ്രയം അന്നവും, അന്നത്തിന്റെ ആശ്രയം ജലവും, ജലത്തിന്റെ ആശ്രയം സ്വർഗ്ഗലോകവും ആണെന്നും ദാല്ഭ്യൻ തുടർന്നു പറയുന്നു. സാമം സ്വർഗ്ഗത്തെ കടത്തിക്കൊണ്ടു പോകുകയില്ലെന്നും, സ്വർഗ്ഗത്തിനപ്പുറം സാമത്തിന് ആശ്രയമില്ലെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

എന്നാൽ, ശീലകൻ ദാല്ഭ്യനോട് യോജിക്കുന്നില്ല. സ്വർഗ്ഗമല്ല സാമത്തിന്റെ ശരിയായ ആശ്രയം. സാമത്തിന് ഏറ്റവും ഉൽകൃഷ്ടമായ ആശ്രയം പറയാത്തതുകൊണ്ടു ദാല്ഭ്യന്റെ തല താഴെ വീണുരുളുമെന്നു ശീലകൻ താക്കീതുചെയ്യുന്നു. സ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ ആശ്രയം ഈ ലോകമാണെന്നും, അതുകൊണ്ട് ഈ ലോകമാണ് സാമത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠയെന്നും ശീലകൻ പറയുന്നു.

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രവാഹണൻ ഇടപെടുന്നു. പ്രവാഹണൻ പറയുന്നു: "അല്ലയോ ശാലാവത്യ, അങ്ങയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സാമം അന്തമുള്ളതാണല്ലോ. ഇപ്പോൾ ആരെങ്കിലും സാമജ്ഞനായ ഒരുവൻ 'നിന്റെ ശിരസ്സു വീണുപോകും' എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ തീർച്ചയായും അങ്ങയുടെ ശിരസ്സു വീണുപോകുമല്ലോ."

അപ്പോൾ, ശീലകൻ പ്രവാഹണനോടു ചോദിക്കുന്നു: "ഈ ലോകത്തിന് എന്താകുന്നു ആശ്രയം?"

അതിനുള്ള പ്രവാഹണന്റെ മറുപടിയാണ് ആകാശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മേൽപ്പറഞ്ഞ ഉദ്ധരണിയിലുള്ളത്.

ഋഗ്വേദം പത്താംമണ്ഡലത്തിലെ നാസദീയസൂക്ത (129)ത്തിൽ പരമാത്മാവിന്റെ വാസസ്ഥാനമായിട്ടാണ് ആകാശത്തെ കാണുന്നത്. വള്ളത്തോളിന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ അങ്ങനെയാണ്. അദ്ദേഹം പിന്തുടരുന്നത് സായണന്റെ ഐതിഹാസിക രീതിയിലുള്ള വ്യാഖ്യാനത്തെയാണ്. എന്നാൽ, ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ ആകാശം പരമാത്മാവു തന്നെയായി മാറുന്നു. (ചിജ്ജഡചിന്തനം, പുറം 35). അതിനു കാരണം, അദ്ദേഹം യാസ്കന്റെയും ദയാനന്ദന്റെയും പ്രതീകാത്മക വ്യാഖ്യാനത്തെ പിന്തുടർന്നതാണ്.

ആകാശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഐതിഹാസികവും പ്രതീകാത്മകവുമായ ഈ രണ്ടു വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെയും ധാര ഉപനിഷത്തുകളിലും തുടരുന്നതു കാണാം. തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത് ബ്രഹ്മാ

നന്ദവല്ലിയിലെ ഏഴാം അനുവാകത്തെ മൃഡാനന്ദസ്വാമി ഇങ്ങനെ വിവർത്തനം ചെയ്യുന്നു: "ഹൃദയാകാശത്തിലുള്ള ഈ ആനന്ദം ഉണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ ആരാണ്... ജീവിക്കുക?" കെ.ഭാസ്കരൻനായരുടെ വിവർത്തനത്തിലും "ഹൃദയാകാശത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന ഈ ആനന്ദം (ആനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവ്)" എന്നാണ് കാണുന്നത്. ജി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരുടെ വിവർത്തനവും ഇങ്ങനെത്തന്നെയാണ്.

ഈ വിവർത്തനങ്ങൾ ഹൃദയാകാശത്തെ ആനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവിന്റെ സ്ഥാനമായാണു കാണുന്നത്. എന്നാൽ, സംസ്കൃതമൂലം ഇങ്ങനെയാണ്: "യദേഷ ആകാശ ആനന്ദോ ന സാത്." ഇവിടെ 'ആകാശ' ശബ്ദം പ്രഥമാവിഭക്തിയിലാണു പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'ആകാശേ' എന്നു സപ്തമീവിഭക്തിയിൽ പ്രയോഗിച്ചിരുന്നുവെങ്കിൽ മാത്രമേ മൃഡാനന്ദയുടെയും ഭാസ്കരൻനായരുടെയും ബാലകൃഷ്ണൻനായരുടെയും വിവർത്തനം ശരിയാകുകയുള്ളൂ.

'ആകാശമെന്ന ആനന്ദം' എന്ന അർത്ഥമാണു ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. (1.1.8.22). പണ്ഡിറ്റ് പി.ഗോപാലൻനായരും ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷണും ഇതേ അർത്ഥമാണു പിന്തുടർന്നിട്ടുള്ളത്. തൈത്തിരീയ വിവർത്തനത്തിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ജി.ബാലകൃഷ്ണൻനായർ, ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യാനുവാദത്തിൽ 'ആകാശമെന്ന ആനന്ദം' എന്ന അർത്ഥമാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇവിടെ ആകാശം ആനന്ദത്തിന്റെ സ്ഥാനമല്ല; ആനന്ദം തന്നെയാകുന്നു.

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് എട്ടാമദ്ധ്യായം ഒന്നാം ഖണ്ഡത്തിലെ മൂന്നാം മന്ത്രത്തിലും, തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത് ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലി - ഒന്നാം അനുവാകം ഒന്നാം മന്ത്രത്തിലും ഹൃദയാകാശത്തെ ആത്മാവിന്റെ സ്ഥാനമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആത്മാവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിൽ പാരമാർത്ഥികതലത്തിൽ ഭേദമില്ല. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്ഥാനം ആകാശമെന്നതുപോലെ, ആത്മാവിന്റെ സ്ഥാനം ഹൃദയം എന്നു സങ്കല്പിച്ചിരിക്കുകയാണിവിടെ. ഹൃദയാകാശത്തിലുള്ള ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതിനായി ദഹരവിദ്യ എന്ന ഉപാസനതന്നെ ഛാന്ദോഗ്യം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, തൈത്തിരീയത്തിലെ അതേ മന്ത്രത്തിന്റെ അവസാനത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആകാശമാകുന്ന ശരീരത്തോടുകൂടിയതായാണ് (ആകാശശരീരം ബ്രഹ്മ) സങ്കൽപിക്കുന്നത്.

പ്രാചീന മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആകാശം

ഏറ്റവും ഉന്നതവും സർവ്വവ്യാപിയുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അവൻ ദൈവത്തിന്റെ വാസസ്ഥാനമായി ആകാശത്തെ സങ്കൽപ്പിച്ചത്. ന്യായവൈശേഷികർ ആകാശം ഏകവും വിഭുവും (സർവ്വവ്യാപി) നിത്യവുമാണെന്നു കരുതുന്നു. (തർക്കസംഗ്രഹദീപിക - അന്നംഭട്ടൻ-വിവ. ടി.ആര്യാദേവി). വേദാന്തികൾ ആകാശത്തെ സർവ്വവ്യാപിയും എല്ലാറ്റിന്റെയും ആശ്രയവും പ്രഭവവിലയസ്ഥാനവുമായി കണക്കാക്കുന്നു. ജ്ഞാനാനന്ദ സരസ്വതി ദഹരവിദ്യയെക്കുറിച്ച് ഉപന്യസിക്കുമ്പോൾ പറയുന്നത് നോക്കുക: "ഭൂമി എന്തിനെ അവലംബിച്ചാണ് നിൽക്കുന്നത്? ഭൂമി ജലത്തിലാണു നിൽക്കുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ജലം അഗ്നിയെയും അഗ്നി വായുവിനെയും വായു ആകാശത്തെയും അവലംബിച്ചു നിൽക്കുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായ ആകാശത്തിന്റെയും അപ്പുറത്തേയ്ക്ക് ഒരാളുടെ പ്രജ്ഞ സഞ്ചരിക്കാനും വിഷമം. അതിനാൽ നാമരൂപാത്മകമായ പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ അത്യന്തവിശാലമായ ആകാശത്തിൽ നിൽക്കുന്നുവെന്നു പറയണം." (വേദാന്തവിജ്ഞാനം, പുറം 5).

ഈ ഉദ്ധരണിയിൽ ആകാശം എന്ന പദംകൊണ്ടു ഭൂതാകാശത്തെയാണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് എന്നതു വ്യക്തമാണ്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ റോയ് ഉദ്ധരിച്ച ഛാന്ദോഗ്യ ശ്ലോകത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്ന ആകാശശബ്ദവും ഭൂതാകാശം എന്ന അർത്ഥത്തിലാണു പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ആ ഛാന്ദോഗ്യശ്ലോകം ഭൗതികവാദത്തെയാണ് ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നത് എന്നു പറയുവാനാകുമോ? പ്രാഥമികസത്ത ഭൗതികപദാർത്ഥമോ കേവലചൈതന്യമോ എന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണു ഭൗതിക - ആത്മീയവാദങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത്.

ഉപനിഷത്തുകൾ പ്രാഥമികവും പാരമാർത്ഥികവുമായ സത്ത കേവലചൈതന്യമായ ബ്രഹ്മമാണെന്ന് ആവർത്തിച്ചാവർത്തിച്ചു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. ഭൂതസഞ്ചയങ്ങളുടെയെല്ലാം ആശ്രയം ആകാശമാണെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അതു ബ്രഹ്മനിഷേധത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു എന്നു പറയാനാവില്ല. ആകാശത്തിന്റെ ആശ്രയം ബ്രഹ്മമാണെന്ന കാര്യത്തിൽ ഉപനിഷദ്ചിന്തകർക്കു സംശയമൊന്നുമില്ല. തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത്, ബ്രഹ്മാനന്ദവല്ലിയിലെ ഒന്നാം അനുവാകത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക: "ആ ഈ ആത്മാവിൽ (ബ്രഹ്മം) നിന്ന് ആകാശം ഉണ്ടായി. ആകാശത്തിൽനിന്നു വായു, വായുവിൽനിന്ന് അഗ്നി, അഗ്നിയിൽനിന്നു ജലം, ജലത്തിൽനിന്നു പൃഥിവി, പൃഥിവി

യിൽനിന്ന് ഓഷധികൾ, ഓഷധികളിൽനിന്ന് അന്നം, അന്നത്തിൽനിന്നു പുരുഷൻ... ഇങ്ങനെ ക്രമത്തിലുണ്ടായി.''

തൈത്തിരീയത്തിൽനിന്നു കുറച്ചു വ്യത്യസ്തമായ നിലപാടാണ് ഛാന്ദോഗ്യത്തിനുള്ളത്. അതിൽ ആകാശത്തിന്റെയും വായുവിന്റെയും ഉൽപത്തിയെപ്പറ്റി ഒന്നും പറയുന്നില്ല. 'ആരംഭത്തിൽ ഒന്നുമാത്രമായ രണ്ടില്ലാത്ത സത്ത മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അതു സങ്കൽപ്പിച്ചു; അതു തേജസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു' എന്നാണ് ഛാന്ദോഗ്യം പറയുന്നത്. (6.2.3).

'ആകാശവും വായുവും അമൃതമാണ്' എന്നു ബൃഹദാരണ്യകം (2.3.3) പറയുന്നുണ്ട്. ആകാശം അമൃതമായതുകൊണ്ട് ഉൽപ്പത്തിയുമില്ലാത്തതാണെന്ന ഒരു ധാരണ ചില ഉപനിഷത്ത് ചിന്തകർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നു വേണം കരുതാൻ. ഛാന്ദോഗ്യം അതാണു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. അവരുടെ വാദഗതി ഇങ്ങനെയാണ്: "ഭിന്നലക്ഷണങ്ങളുണ്ടെങ്കിലേ നാനാത്വം വരൂ. ഉത്പ്പത്തിക്കുമുമ്പു ബ്രഹ്മത്തിനും ആകാശത്തിനും ഭിന്നലക്ഷണങ്ങളില്ല. അവ രണ്ടും പാലും വെള്ളവുംപോലെ ചേർന്നിരിക്കുകയായിരുന്നു. സർവ്വവ്യാപിത്വം, അരൂപത്വം തുടങ്ങിയ ധർമ്മങ്ങൾ രണ്ടിനും തുല്യമായിരുന്നു. സൃഷ്ടികാലത്തിൽ ബ്രഹ്മം ജഗത്തുണ്ടാക്കാൻ യത്നിക്കുന്നു. ആകാശം രണ്ടാമതൊന്നിനെപ്പോലെ നിശ്ചലമായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതുകൊണ്ട് വേറൊന്നാണതെന്നു തീരുമാനിക്കാം. അതുകൊണ്ടാണ് 'ആകാശശരീരത്തോടുകൂടിയതാണു ബ്രഹ്മം' എന്നു തൈത്തീരിയം ഒന്നാം അദ്ധ്യായം ആറാമനുവാകം രണ്ടാം മന്ത്രത്തിൽ പറയുന്നത്. അങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തിനും ആകാശത്തിനും അഭേദം വന്നുചേരുന്നു". (ബ്ര.സൂ.ഭാ, 2.3.1.5).

ആകാശത്തിന്റെ ഉൽപ്പത്തിയും മറ്റും സംബന്ധിച്ച തൈത്തിരീയത്തിലെയും ഛാന്ദോഗ്യത്തിലെയും വൈരുദ്ധ്യത്തെ ഇല്ലാതാക്കാൻ സൂത്രകാരനായ ബാദരായണനും ഭാഷ്യകാരനായ ശങ്കരനും ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. ആകാശം ഉൽപ്പത്തിവിനാശങ്ങളില്ലാത്തതും നിത്യവും സർവ്വവ്യാപിയും ആണെന്നു വന്നാൽ ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെന്ന ധാരണയ്ക്ക് ഇളക്കം തട്ടും. അതിനെ മറികടക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ തന്റെ മുൻ നിലപാടിൽനിന്നും വ്യതിചലിച്ച് ഇങ്ങനെ വാദിക്കുന്നു: "ബ്രഹ്മം ആകാശസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതല്ല; അതായത് ആകാശമല്ല ബ്രഹ്മം എന്നും തീരുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ഉണ്ടാകാത്തതിനു മുമ്പു ബ്രഹ്മം ആകാശത്തോടുകൂടാത്തതായിരുന്നു. ആകാശം അനിത്യമാണ്. ആകാശം സർവ്വവ്യാപിയാണെന്നു

ള്ളതും മറ്റും ആകാശം ഉണ്ടായതാണെന്ന സിദ്ധാന്തത്തിനു വിരുദ്ധമാണ്. ആകാശം അമൃതമാണെന്നു ശ്രുതി പറയുന്നതു ദേവൻമാർ അമരന്മാരാണെന്നു പറയുന്നതുപോലെ കണക്കാക്കിയാൽ മതി. 'ആകാശംപോലെ സർവഗതനും നിത്യനുമാണ്' എന്നു പരമാത്മാവിനെ ശ്രുതി ആകാശത്തോടുപമിച്ചിട്ടുള്ളത് ആകാശത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധിയെ മുൻനിർത്തിയാണ്. അല്ലാതെ പരമാത്മാവിനെപ്പോലെ ആകാശത്തിനു നിരതിശയമായ മഹത്വം ഉണ്ടെന്നു കരുതിയല്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുണ്ടായ കാര്യമാണ് ആകാശം.'' (ബ്ര.സൂ.ഭാ., 2.3.1.7).

സാമത്തിന്റെ ആശ്രയം ആകാശമാണെന്നാണ് റോയ് പരാമർശിച്ച ഛാന്ദോഗ്യ ചർച്ചയിൽ പറയുന്നത്. സിദ്ധാന്തപക്ഷം എന്ന നിലയിലാണ് ഈ അഭിപ്രായം ഉപനിഷത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഉപനിഷത്തുകളിലെ സിദ്ധാന്തപക്ഷം എല്ലായ്പ്പോഴും ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പ്രതിഷ്ഠാപനമാണ്. ഉദ്ഗീഥോപാസനയെ സംബന്ധിച്ച ചർച്ചയുടെ ഭാഗമായി എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനമാണ് അതെന്നത് ഇവിടെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശീലകനും ദാല്ഭ്യനും പ്രവാഹണനുമെല്ലാം ഉദ്ഗീഥവിഷയത്തിൽ മഹാപണ്ഡിതൻമാരായിരുന്നുവല്ലോ. സോമയാഗത്തിൽ ഉദ്ഗാതാക്കൾ പാടുന്ന പ്രത്യേകതരം ഗാനങ്ങളാണ് ഉദ്ഗീഥങ്ങൾ. പരബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭിധാനമായ ഓംകാരം ഉദ്ഗീഥത്തിന്റെ അംഗമാണ്.

കർമ്മമാർഗ്ഗത്തെയും ഉപാസനാമാർഗ്ഗത്തെയുംകുറിച്ച് ഉപനിഷത്തുകൾ പറയുന്നുണ്ട്. സ്വർല്ലോകപ്രാപ്തിക്കു കർമ്മങ്ങളും ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിക്ക് ഉപാസനയുമാണ് കരണീയം എന്നാണ് വേദാന്തസങ്കല്പം. കർമ്മങ്ങൾ എന്നതുകൊണ്ട് യാഗദാനാദികളാണ് സൂചിതം. ഏതെങ്കിലും ഒരു ആശയത്തെയോ വാക്കിനെയോ ഭൂതത്തെയോ സങ്കല്പത്തെയോ പ്രക്രിയയെയോ ബ്രഹ്മമായി സങ്കല്പിച്ച്, അന്യചിന്തകൾക്ക് ഇടംകൊടുക്കാതെ അതിൽ മനോവൃത്തിയെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുനിർത്തുന്നതാണ് ഉപാസന. ജീവിതത്തിരക്കുകൾക്കിടയിൽ മനസ്സിനെ പിന്തിരിപ്പിച്ച് ആത്മോന്മുഖമാക്കുക വിഷമകരമായതുകൊണ്ടാണ് എളുപ്പവഴിയെന്ന നിലയിൽ ഉപാസന വിധിക്കപ്പെട്ടതെന്നു ഛാന്ദോഗ്യഭാഷ്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നുണ്ട്. ഓംകാരത്തെയും പഞ്ചഭൂതങ്ങളെയും പ്രാണനെയും ആദിത്യനെയും അന്നത്തെയും ചക്ഷുസിനെയുമെല്ലാം ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മമായി കരുതി ഉപാസിക്കുന്ന വിദ്യകളെക്കുറിച്ച് ഛാന്ദോഗ്യം വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ദഹരവിദ്യ, അക്ഷീപുരുഷവിദ്യ, ഉദ്ഗീഥവിദ്യ, വൈശ്വാനരവിദ്യ എന്നിവ അവയിൽ ചിലതുമാത്രമാണ്. എട്ടദ്ധ്യായങ്ങളുള്ള ഛാന്ദോഗ്യത്തിലെ അഞ്ചദ്ധ്യാ

യങ്ങൾ വിവിധതരം ഉപാസനകളെക്കുറിച്ച് വിശദീകരിക്കാനായി നീക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു. ഛാന്ദോഗ്യത്തിലെ അഞ്ചാം അദ്ധ്യായം പതിനൊന്നാം ഖണ്ഡത്തിൽ ഇത്തരം വിവിധ ഉപാസനകളെ സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമം കാണാം. ഉദ്ദാലക ആരുണിയും പ്രാചീനശാലൻ തുടങ്ങിയ അഞ്ചു മഹാവേദപണ്ഡിതൻമാരും കേകയ രാജാവായ അശ്വപതിയും തമ്മിൽ "നമ്മുടെ ആത്മാവേത്? ബ്രഹ്മമേത്?" എന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു ചർച്ചയാണത്. പ്രാചീനശാലൻ താൻ ആത്മാവായി ഉപാസിക്കുന്നതു സ്വർഗ്ഗത്തെയാണ് എന്നു പറയുമ്പോൾ, സത്യയജ്ഞൻ ആദിത്യനെയും ഇന്ദ്രദ്യുമ്നൻ വായുവിനെയും ജനൻ ആകാശത്തെയും ബുഡിലൻ ജലത്തെയും ഉദ്ദാലകൻ പൃഥിവിയെയുമാണ് ഉപാസിക്കുന്നത് എന്നു പറയുന്നു. എന്നാൽ ഇവയെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വൈശ്വാനരാത്മാവിനെയാണ് ഉപാസിക്കേണ്ടത് എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അശ്വപതി ചർച്ച ഉപസംഹരിക്കുന്നു. ഇതേപോലെ കാശിരാജാവായ അജാതശത്രുവുമായുള്ള സംവാദത്തിൽ ഗർഗഗോത്രജനായ ദൃപ്തബാലാകി അഗ്നിയിലും ആകാശത്തിലും ആദിത്യനിലും ചന്ദ്രനിലും വായുവിലും ജലത്തിലും മറ്റുമുള്ള പുരുഷനെ ബ്രഹ്മമായി സങ്കല്പിച്ച് ഉപാസിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. (ബൃഹദാരണ്യകം, 2.1.1-20).

ഈശ്വരന്റെ വാസസ്ഥാനം ആകാശമാണെന്ന വിശ്വാസം പൗരാണികർക്ക് ഉണ്ടായിരുന്നുവല്ലോ. ആ വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആകാശത്തിനു സ്വർഗ്ഗം എന്ന അർത്ഥംകൂടി വന്നുചേർന്നു. ഉപനിഷദ് കാലഘട്ടമായപ്പോഴേക്കും ഭൂമിയിലെ സ്ഥിതിഗതികൾ കുറേക്കൂടി സങ്കീർണ്ണമായിത്തീർന്നു. അതിന് ആനുപാതികമായി പരലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളിലും സങ്കീർണ്ണമായ മാറ്റങ്ങൾ അനിവാര്യമായിത്തീർന്നു. ആകാശത്തിന്നപ്പുറത്തേയ്ക്കു ചിന്തിക്കുക എന്നതു പൗരാണിക മനുഷ്യർക്ക് അസാദ്ധ്യമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആകാശത്തെ വിവിധ തട്ടുകളായി വിഭജിക്കാനാണ് അവർ ശ്രമിച്ചത്. പൗരാണിക ഭാരതീയർക്ക് ഏഴ് എന്ന സംഖ്യയോടു പ്രത്യേക താൽപര്യമുണ്ടായിരുന്നതിനാൽ അവർ ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തെ സപ്തലോകങ്ങളായി വിഭജിച്ചു. ഭൂലോകം, ഭൂവർലോകം, സ്വർല്ലോകം, ജനർല്ലോകം, തപോലോകം, ബ്രഹ്മലോകം എന്നിവയാണവ. ഭൂലോകം ഒഴികെയുള്ള ലോകങ്ങൾ ആകാശത്തിലെ വിവിധ തട്ടുകളാണ്. ഏറ്റവും താഴ്ന്ന പടിയിലുള്ളതു ഭൂലോകവും ഉന്നതമായതു ബ്രഹ്മലോകവുമാണ്. ഈ ഓരോ ലോകത്തെയും പിന്നെയും നിരവധി ലോകങ്ങളായി വിഭജിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്വർല്ലോകംതന്നെ ആയി

രത്തിയെട്ടെണ്ണം ഉണ്ടെന്നു ചില പുരാണങ്ങൾ പറയുന്നതായി നാലപ്പാടൻ എഴുതുന്നു. (ആർഷജ്ഞാനം, പുറം 7). ഭൂവർല്ലോകത്തിലാണ് പ്രേതലോകവും പിതൃലോകവും. ചന്ദ്രലോകത്തെയാണ് അവർ സ്വർല്ലോകമായി സങ്കൽപ്പിച്ചിരുന്നത്. കർമ്മമാർഗ്ഗികളായവർ മരണാനന്തരം സ്വർല്ലോകം വരെ എത്തുന്നു. കർമ്മഫലത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം സ്വർല്ലോകത്തിൽ അനുഭവിച്ചതിനുശേഷം അവർ വീണ്ടും ഭൂലോകത്തിൽ ജനിക്കുന്നു. എന്നാൽ ജ്ഞാനികളും ഉപാസകരും സ്വർല്ലോകത്തെ കടന്നു ബ്രഹ്മലോകംവരെ എത്തുന്നു. അങ്ങനെയുള്ളവർ ഈ കല്പത്തിൽ ഭൂലോകത്തിൽ വീണ്ടും ജനിക്കുന്നില്ലെന്നാണു പുനർജന്മസിദ്ധാന്തം പറയുന്നത്. ഈ പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ഉപജ്ഞാതാവ് പ്രവാഹണ ജൈവലിയാണ്. 'സാമത്തിന്റെ ആശ്രയം ആകാശമാണ്' എന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചതും ഇതേ പ്രവാഹണനാണ് എന്ന കാര്യം ഇവിടെ പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധിക്കണം.

ഓംകാരത്തെ ഉപാസിച്ചാൽ ബ്രഹ്മലോകം സുനിശ്ചിതം എന്നു കഠോപനിഷത്തും (2.17) പ്രശ്നോപനിഷത്തും (5.2) പ്രഖ്യാപിക്കുന്നുണ്ട്. അ, ഉ, മ് എന്നീ മൂന്ന് മാത്രകളടങ്ങുന്നതാണ് ഓംകാരം. ഋഗ്വേദവും യജുർവേദവും സാമവേദവും ഈ മൂന്നു മാത്രകളെ യഥാക്രമം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു എന്നാണ് സങ്കല്പം. 'അ' എന്ന പ്രഥമ മാത്രയെ അവലംബമാക്കി ബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസിക്കുന്നവനു ഋക്കുകൾ ഭൂമിയിൽ ഉന്നതമായ മനുഷ്യജന്മം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു. 'ഉ' എന്ന ദ്വിതീയ മാത്രയിൽ എത്തിനിൽക്കുന്ന ഉപാസകനെ യജുസ്സുകൾ ചന്ദ്രലോകം അഥവാ സ്വർഗ്ഗലോകത്ത് എത്തിക്കുന്നു. ഉപാസനാഫലമായ ഐശ്വര്യം അനുഭവിച്ചതിനു ശേഷം വീണ്ടും ഈ ലോകത്തിൽ മനുഷ്യനായി ജനിക്കുന്നു. 'മ' എന്ന ത്രിതീയ മാത്രയിൽ എത്തി ഓംകാരത്തെ ഉപാസിക്കുന്നവനെ സാമമന്ത്രങ്ങൾ ബ്രഹ്മലോകത്തെത്തിക്കുന്നു. പ്രശ്നോപനിഷത്തിൽ പിപ്പലാദമഹർഷി സത്യകാമനോടു പറയുന്നതു നോക്കുക: "മൂന്നു മാത്രകളോടുകൂടിയ ഓം എന്നുള്ള ഈ അക്ഷരത്തെ പരമപുരുഷനായി ഉപാസിക്കുന്നവൻ ഓംകാരാത്മകനും തേജോരൂപനുമായ സൂര്യനുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നു. പാമ്പ് അതിന്റെ ചട്ട ഊരുന്നതുപോലെ അവൻ പാപങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം മുക്തനായിത്തീരുന്നു. തൃതീയ മാത്രാരൂപങ്ങളായ സാമങ്ങൾ അവനെ ഹിരണ്യഗർഭനെന്നു പറയുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്ഥാനമായ സത്യലോകത്തിലേയ്ക്ക് ഉയർത്തുന്നു. എല്ലാ ജീവികളുടെയും ആത്മാവായ ആ ജീവഘനരൂപത്തിൽനിന്ന് അവൻ ചരാചരസ്വരൂപമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്ന

തീതനും സർവ്വാന്തര്യാമിയുമായ പരമപുരുഷനെ സാക്ഷാത്ക രിച്ച്, അമരനായിത്തീരുന്നു.'' (5.5).

ഈശ്വരനു മുകളിൽ ബ്രഹ്മം എന്ന കേവലചൈതന്യത്തെ ഉപനിഷത്തുകൾ സങ്കൽപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്ഥാന മാണ് ബ്രഹ്മാകാശം അഥവാ ബ്രഹ്മലോകം. 'എല്ലാ നാമരൂപ ങ്ങളുടെയും വ്യാകർത്താവ് ആകാശനാമമുള്ളതത്രേ' എന്ന ഛാന്ദോഗ്യമന്ത്രത്തെ (8.14.1) വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ 'പ്രജാപതി യുടെ ആകാശമായ ഗൃഹത്തിൽ - ബ്രഹ്മലോകത്തിൽ - പ്രവേ ശിച്ച് ഞാൻ അവിടെ വ്യാപരിക്കുന്നു' എന്ന് ആചാര്യ നരേന്ദ്ര ഭൂഷൺ പറയുന്നുണ്ട്. (ദശോപനിഷത്ത്, പുറം 1944). ശരീര മെന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മമാണ് ജീവാത്മാവ്. ആ ജീവാ ത്മാവിന്റെ സ്ഥാനമാകട്ടെ ഹൃദയാകാശമാണ്.

ദാല്ഭ്യനും ശീലകനും വേദത്തെ കർമ്മകാണ്ഡമായി മന സ്സിലാക്കിയവരായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. അതുകൊ ണ്ടാണ് അവർ സാമത്തിന്റെ ഗതി-ആശ്രയം-സ്വർഗ്ഗവും ഈ ലോകവും ആണെന്നു പറഞ്ഞത്. കർമ്മമാർഗ്ഗികൾ മരണാന ന്തരം സ്വർഗ്ഗവാസം അനുഭവിച്ച് വീണ്ടും ഭൂമിയിലേയ്ക്കുതന്നെ മടങ്ങിയെത്തുമെന്നതാണല്ലോ കർമ്മ-പുനർജ്ജന്മ സിദ്ധാന്തം. കർമ്മമാർഗ്ഗികൾ ജനനമരണങ്ങളാകുന്ന സംസാരചക്രത്തിൽ പ്പെട്ട് കറങ്ങും എന്നതു പ്രഖ്യാപിതമായ ഉപനിഷദ് ധാരണയാണ്. വെള്ളത്തിൽ മത്സ്യത്തെ കാണുന്നതുപോലെ മൃത്യു അവരെ ഋക്കിലും സാമത്തിലും യജുസ്സിലും കണ്ടതറിഞ്ഞിട്ട് ദേവൻമാർ ഋഗ്യജുഃസാമ കർമ്മങ്ങളിൽനിന്നു വ്യാവൃത്തരായി സ്വരത്തിൽ (ഓം)ത്തന്നെ പ്രവേശിച്ചുവെന്ന് ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട ല്ലോ (1.4.3). വേദങ്ങളിലെ കർമ്മമാർഗ്ഗത്തിനു പകരം ഉപാസനാ മാർഗ്ഗത്തെ സ്വീകരിക്കുകവഴി മൃത്യുവിൽനിന്നു രക്ഷപ്പെട്ടു എന്നാണ് ഇതിനർത്ഥം.

ഉദ്ഗാഥാവ് ആലപിക്കുന്ന സാമവേദ ഭാഗമാണ് ഉദ്ഗീഥം. അങ്ങനെയുള്ള ഉദ്ഗീഥത്തെ ബ്രഹ്മമായി സങ്കൽപ്പിച്ച് ഉപാസി ക്കുന്നവർ സ്വർഗ്ഗലോകത്തെയും കടന്ന് ഏറ്റവും ഉന്നതമായ ബ്രഹ്മലോകം വരെയെത്തുന്നു എന്നാണ് 'സാമത്തിന്റെ ആശ്രയം ആകാശമാകുന്നു' എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിലൂടെ പ്രവാ ഹണൻ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തൊട്ടടുത്ത മന്ത്രത്തിൽ ഇക്കാര്യം കുറേക്കൂടി വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. അതിൽ അതിധന്വാവ് ശിഷ്യ നായ ഉദരശാണ്ഡില്യന് ഉദ്ഗീഥോപാസനയുടെ മഹത്വത്തെ പഠി പ്പിച്ചുകൊണ്ട് പറയുന്നു: "നിന്റെ സന്തതിപരമ്പരയിൽ എത്രകാലം ഈ പരോവരീയസ്സായ (ഉന്നതവും ഉൽകൃഷ്ടവുമായ) ഉദ്ഗീ

ഥത്തെ അറിയുന്നവരുണ്ടാകുമോ അത്രയുംകാലം അവരുടെ ജീവിതം ഈ ലോകത്തിൽ പ്രസിദ്ധങ്ങളായ ജീവിതങ്ങളേക്കാൾ ഉന്നതവും ഉൽകൃഷ്ടവുമായിരിക്കും. ഇപ്രകാരം അറിഞ്ഞ് ഉപാസിക്കുന്നവർക്ക് പരലോകത്തിലും ഉന്നതവുംഉൽകൃഷ്ടവുമായ ലോകം സിദ്ധിക്കും.'' (ഛാ.ഉ.1.9.4).

'ആകാശം (ഖം) ബ്രഹ്മമാകുന്നു' (4.10.4), 'ആത്മാവ് ആകാശസ്വരൂപനാണ്' (3.14.3) എന്നിങ്ങനെ ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ബൃഹദാരണ്യകത്തിലും ആകാശവും ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള അഭേദകല്പനകൾ കാണാം. അതുകൊണ്ടാണ് ബാദരായണൻ 'ബ്രഹ്മസൂത്ര'ത്തിൽ (1.8.22) 'ആകാശശബ്ദം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലക്ഷണമാകുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞത്. ആകാശത്തിന് ഇത്തരമൊരു പശ്ചാത്തലമുള്ളതുകൊണ്ടാവാം പ്രാചീനഭാരതീയ ഭൗതികവാദികളായ ലോകായതൻമാർ ആകാശത്തെ ഭൂതങ്ങളിലൊന്നായി അംഗീകരിക്കാതിരുന്നത്. ആകാശത്തെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ടുള്ള ചതുർഭൂതസിദ്ധാന്തമാണ് അവർ മുന്നോട്ടുവെച്ചത്. ഇതിൽനിന്നെല്ലാം എത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനം ഇതാണ്: ഉപനിഷദ് കാലഘട്ടത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ആകാശവുമായി താദാത്മ്യപ്പെടുത്തിക്കാണാനും ആകാശത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ കാര്യമായി കാണാനുമുള്ള രണ്ടു പ്രവണതകളും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാണ്.

ഛാന്ദോഗ്യത്തിലെ പ്രവാഹണന്റെ ആകാശ സംബന്ധിയായ പ്രസ്താവം ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രഖ്യാപനമല്ല; മറിച്ച്, ആത്മീയവാദത്തിന്റെ പെരുമ്പറ മുഴക്കലാണ്. ഉപനിഷത്തുകൾക്ക് ബ്രഹ്മം എന്ന സങ്കല്പം നിലവിലുള്ള മുൻ ധാരണയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താനുള്ള ഒന്നല്ല. അത് ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ കാതലായ ആശയം തന്നെയാണ്.

ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉൽപത്തി

ഉപനിഷത്തുകളിലെ കേന്ദ്ര ആശയമാണ് ബ്രഹ്മം. ബ്രഹ്മത്തെക്കുറിച്ചും ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരത്തെക്കുറിച്ചു മുള്ള വിചിന്തനങ്ങളാണ് ഉപനിഷത്തുകളിലാകെ നിറഞ്ഞു നിൽക്കുന്നത്. ഉൽപത്തി വിനാശങ്ങളില്ലാത്ത പരമസത്തയാണ് വേദാന്തികളെ സംബന്ധിച്ച് ബ്രഹ്മം. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തി സ്ഥിതിലയ കാരണം ബ്രഹ്മമാണെന്ന് അവർ വിശ്വസിക്കുന്നു. അത് നിർഗുണവും നിരാകാരവും നിഷ്ക്രിയവും നിർവികാരവും നിർവികൽപവും നിഷ്കളങ്കവും നിത്യവും അനന്തവും അദ്വിതീയവും സച്ചിദാനസ്വരൂപവും ശാന്തവും പരിശുദ്ധവും ആണെന്നാണ് സങ്കൽപം.

ബ്രഹ്മസങ്കൽപം ദൈവസങ്കൽപത്തിന്റെ ഏറ്റവും ഉന്നതമായ പടിയാണ്. അദ്വൈതവേദാന്തികളാണ് ബ്രഹ്മസങ്കൽപത്തെ അതിന്റെ താർക്കിക പരകോടിയിൽ എത്തിച്ചത്. ബ്രഹ്മ സങ്കൽപത്തിൽ ഈശ്വരൻ ഈശ്വരനല്ലാതാകുകയാണ് വാസ്തവത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് മധ്വാചാര്യരെപ്പോലുള്ള ദ്വൈതവാദികൾ അദ്വൈതത്തെ കഠിനമായി ആക്ഷേപിക്കുന്നത്. തങ്ങളുടെ ദർശനത്തിന്റെ അപകടത്തെ മറികടക്കുന്നതിനായി അദ്വൈത വേദാന്തികൾ ബ്രഹ്മത്തിനു താഴെയായി ഒരു ഈശ്വര സങ്കൽപത്തെയും അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരനെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മായയിലുള്ള പ്രതിബിംബമായി അദ്വൈതികൾ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. സഗുണബ്രഹ്മമാണ് ഈശ്വരൻ എന്നർത്ഥം. എന്നാൽ അദ്വൈതികൾ ചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ ബ്രഹ്മത്തെയും ഈശ്വരനെയും വേറിട്ടുകാണുമ്പോൾ മറ്റുചില സന്ദർഭങ്ങളിൽ അഭിന്നമായും കാണുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും വിലക്ഷണത എന്ന പ്രശ്നത്തെ മറികടക്കുന്നതിനാണ് ഈശ്വരൻ, മായ എന്നീ സങ്കൽപ്പങ്ങളെ അദ്വൈതവേദാന്തികൾ കൊണ്ടുവരുന്നത്; ബ്രഹ്മസങ്കൽപ്പമാകട്ടെ, പ്രപഞ്ച സ്രഷ്ടാവായ ഈശ്വര സങ്കൽപ്പത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പുറത്തു

കൊണ്ടുവരുന്ന നാസ്തികവാദത്തെ നേരിടുന്നതിനും.

ഭാരതത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ മതസാഹിത്യമാണ് ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ. നിരവധി നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കുമുമ്പുതന്നെ രൂപംകൊണ്ടിരുന്നുവെങ്കിലും അവയുടെ ഇന്നത്തെ രുപത്തിലുള്ള സമാഹരണം പൂർത്തിയാകുന്നത് ഏതാണ്ട് ബി.സി. 800 ന് അടുത്താണ്. അതിൽ ഉപനിഷത്തുകളിൽ വിവരിയ്ക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മസങ്കൽപം കാണുന്നില്ല. ഋഗ്വേദത്തിൽ ബഹുദൈവാരാധനയ്ക്കും യജ്ഞത്തിനും ആണ് പ്രധാന്യമുള്ളത്. ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ, മിത്രൻ, അഗ്നി മുതലായവർക്കാണ് അതിൽ പ്രാധാന്യം നൽകിയിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ ഋഗ്വേദത്തിന്റെ അവസാന മണ്ഡലത്തിലെ നാസദീയസൂക്തം പോലുള്ള ഒന്നുരണ്ടു സൂക്തങ്ങളിൽ ഏകേശ്വരവാദത്തിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു നീക്കത്തിന്റെ സൂചന കാണാം. അന്ന് 'അതൊന്ന്' (തദേകം) മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു; മറ്റൊന്നും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് ആ സൂക്തത്തിൽ (X .129) പറയുന്നു. തദേകം എന്ന പദത്തെ പിൽക്കാലത്തെ വ്യാഖ്യാതാക്കളും വിവർത്തകരും ബ്രഹ്മം എന്നാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. പതിനാലാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന വേദ വ്യാഖ്യാതാവായ സായണാചാര്യനാണ് ഇത്തരമൊരു വ്യാഖ്യാനത്തിന് തുടക്കം കുറിച്ചത്. വള്ളത്തോളും ഒ.എം.സി.യും അദ്ദേഹത്തെ പിന്തുടരുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷൺ 'ആ ആത്മതത്ത്വം' എന്ന് 'തദേകം' എന്ന പദത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. (*ചതുർവേദപര്യടനം*, പു.115)

ഉപനിഷത്തുകളുടെയും വേദാന്തദർശനത്തിന്റെയും പ്രചാരത്തോടെയാണ് ബ്രഹ്മത്തിന് പ്രാധാന്യം ലഭിക്കുന്നത്. അത്യാവശ്യം സംസ്കൃതം അറിയുന്നവർവരെ ഒരു കാലത്ത് ഉപനിഷത്തുകൾ പടച്ചുവിട്ടിരുന്നു. വെറും നാലുശ്ലോകങ്ങൾ വരെയുള്ള സൃഷ്ടികൾ ഉപനിഷത്തുകൾ എന്നറിയ പ്പെടുന്നുണ്ട്. പലരും തങ്ങളുടെ ആരാധനാമൂർത്തി തന്നെയാണ് പരബ്രഹ്മം എന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്തെന്ന പേരിൽ ശ്ലോകങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അങ്ങിനെ ശ്രീരാമനും ശ്രീകൃഷ്ണനും ഗണപതിയും ശിവനും സ്കന്ദനും ആദിനാരായണനും ആദിത്യനും എല്ലാം ബ്രഹ്മമായി മാറുന്നു.

ഉപനിഷത്തുകളിലും വേദാന്തദർശനത്തിലും വിവരിയ്ക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മസങ്കൽപം ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിലില്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മം എന്ന പദം നിരവധി സൂക്തങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതു കാണാനാകും. വേദങ്ങൾ മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ ബാല്യദശയിലെ സൃഷ്ടികളാണ്. സംസ്കാരത്തിന്റെ

ആ ദശയിൽ ഭൗതികജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കാണ് പ്രാധാന്യമുണ്ടായിരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പശു, ധനം, ധാന്യം, ആരോഗ്യം, ശത്രുക്കളിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷ മുതലായ സുഖപ്രദവും സംതൃപ്തവുമായ ഭൗതിക ജീവിതത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള പ്രാർത്ഥനകളാണ് ഏതാണ്ട് എല്ലാ വേദസൂക്തങ്ങളിലും നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്നത്. ആധുനിക കാലത്തും മിക്കവാറും എല്ലാ മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചും ആത്മീയ വിചാരങ്ങൾ ഭൗതികജീവിത സുഖസംതൃപ്തികൾക്കു വേണ്ടിയുള്ള ഉപായം മാത്രമാണ്. ആ നിലയ്ക്കു വൈദികകാലത്തെ മനുഷ്യർ നിരങ്കുശമായ ദാർശനികവിചാരങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നത് സ്വാഭാവികമായ ഒരു കാര്യം തന്നെയാണ്. ഉപനിഷത്ത് കാലഘട്ടത്തിലെ (ബി.സി. 700 മുതൽ ബി.സി. 300 വരെ) ഋഷിമാർക്ക് ഭൗതികജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് കാര്യമായി വേവലാതിപ്പെടേണ്ട സാഹചര്യമുണ്ടായിരുന്നില്ല. അവർക്കു വേണ്ട ധനവും ധാന്യവും ഗോക്കളും ദാസിമാരുമെല്ലാം രാജാക്കൻമാർ വേണ്ടുവോളം നൽകിയിരുന്നു. ആ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഉപനിഷത്ത് ഋഷിമാർക്ക് നിരങ്കുശമായ ബ്രഹ്മവിചാരങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുക എളുപ്പമായിരുന്നു. വൈദികകാലത്ത് ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം എന്തായിരുന്നു? വർദ്ധിക്കുക, വളരുക, വികസിക്കുക, പെരുകുക എന്നൊക്കെ അർത്ഥമുള്ള 'ബൃഹ്' എന്ന ധാതുവിൽ നിന്നാണ് ബ്രഹ്മപദം നിഷ്പന്നമായിട്ടുള്ളത്. ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന് പരബ്രഹ്മം, സൂക്തം, വേദം, ഓംകാരം, പുരോഹിതവർഗ്ഗം, ബ്രാഹ്മണശക്തി, തപശ്ചര്യ, ബ്രഹ്മചര്യം, മോക്ഷം, മതപരമായ വിജ്ഞാനം, വേദത്തിലെ ബ്രാഹ്മണ വിഭാഗം, ധനം, ഭക്ഷണം, സത്യം, ബ്രാഹ്മണൻ, ബ്രഹ്മാവ്, സോമയാഗത്തിലെ നാല് ഋത്വിക്കുകളിൽ ഒരാൾ, ബ്രഹ്മജ്ഞാനി, സൂര്യൻ, ബുദ്ധി, സപ്തപ്രജാ പതികൾ, ശിവൻ, അന്നം, വേദജ്ഞൻ എന്നിങ്ങനെ പല അർത്ഥങ്ങളും പല ഘട്ടങ്ങളിലായി വന്നു ചേർന്നിട്ടുണ്ട്. (കാണിപ്പയ്യൂർ ശങ്കരൻ നമ്പൂതിരിപ്പാടിന്റെയും ഇ.പി. നാരായണ ഭട്ടതിരിയുടെയും *സംസ്കൃതം - മലയാളം നിഘണ്ടുക്കൾ* നോക്കുക). ഉപനിഷത്തുകളുടെയും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെയും കാലം മുതൽ പരബ്രഹ്മം എന്ന അർത്ഥം ഒഴികെയുള്ള അർത്ഥങ്ങളെല്ലാം ലുപ്തപ്രചാരമായിത്തീർന്നു.

വേദാന്തത്തിൽ വിവരിയ്ക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മസങ്കൽപം ഋഗ്വേദകാലഘട്ടത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്ന് സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസ്ഗുപ്ത അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (*A History of Indian Philosophy*,vol. I,P.20). വിശ്രുത വേദവ്യാഖ്യാതാവായ

സായണാചാര്യൻ മന്ത്രം, ഹോതാവിന്റെ മന്ത്രോച്ചാരണം, യജ്ഞാനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, അന്നം എന്നിങ്ങനെയുള്ള അർത്ഥങ്ങളാണ് വേദത്തിലെ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന് നൽകിയിട്ടുള്ളത്. സായണഭാഷ്യത്തെ പിന്തുടരുന്ന വള്ളത്തോളും ഋഗ്വേദസംഹിതയുടെ പരിഭാഷയിൽ മന്ത്രം, മന്ത്രശക്തി, സ്തോത്രം എന്നീ അർത്ഥങ്ങളാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. പോൾ ഡോയ്സൻ, ഹാഗ് (Haug), എം. ഹിരിയണ്ണ എന്നിവർ ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ വൈദികാർത്ഥം പ്രാർത്ഥന എന്നായിരുന്നു എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മഹാരാഷ്ട്രയിലെ പ്രസിദ്ധ സംസ്കൃത പണ്ഡിതനായിരുന്ന ലക്ഷ്മൺ ശാസ്ത്രി ജോഷി പറയുന്നതു നോക്കുക: "ദേവൻമാരുടെ മഹത്വത്തെയും പ്രവൃത്തികളെയും പുകഴ്ത്തുന്ന ഒരു സ്തുതിഗീതം എന്ന അർത്ഥമാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്നത്. ഋക്, സ്തോത്രം, സൂക്തം എന്നിങ്ങനെ അതു വിളിക്കപ്പെട്ടു. ദേവൻമാരുടെ മഹത്വത്തെ വിവരിയ്ക്കുന്ന പ്രാർത്ഥനകളാണ് ഋഗ്വേദ മന്ത്രങ്ങളും സ്തോത്രങ്ങളും." (*Development of Indian Culture : Vedas to Gandhi*,P.151).

ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ വൈദികാർത്ഥവും വേദാന്താർത്ഥവും തമ്മിലുള്ള ഈ അന്തരം വേദാന്തികൾക്ക് അസ്വസ്ഥതയുണ്ടാക്കുന്നതാണ്. ഈ അന്തരം കുറയ്ക്കാനും അവർ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രപഞ്ചമായി പെരുകികാണപ്പെടുന്ന കാരണവസ്തു എന്നേ ബ്രഹ്മപദത്തിന്നർത്ഥമുള്ളു എന്ന് ജി. ബാലകൃഷ്ണൻനായർ പറയുന്നത്. (*വേദാന്തദർശനം*, ഭാഗം ഒന്ന്, പു.81). എന്നാൽ ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ ഈ വൈഷമ്യത്തെ തരണം ചെയ്യുന്നത് വേറൊരു തരത്തിലാണ്. അദ്ദേഹം പറയുന്നതു നോക്കുക: "നാം ഈ ശബ്ദത്തിന്റെ വ്യൂൽപ്പത്തിയെപ്പറ്റി അധികം വിഷമിക്കേണ്ടതില്ല. നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം ബ്രഹ്മത്തിന്നർത്ഥം പരമസത്തയാണ്. അത് വർദ്ധിക്കുന്നു, ഉച്ഛ്വസിക്കുന്നു, ഉത്തരോത്തരം അഭിവൃദ്ധി പ്രാപിക്കുന്നു." (*ഭാരതീയ ദർശനം*, ഒന്നാം വാല്യം, പു.140).

ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് സുകുമാർ അഴീക്കോട് എഴുതുന്നു: "വേദത്തിൽ ഉപയോഗിച്ച ബ്രഹ്മപദത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ദിവ്യചൈതന്യാത്മകത വികസിച്ചു വളർന്നുണ്ടായ അർത്ഥപരിപാകം ഉപനിഷത്തിലെ ബ്രഹ്മത്തിനുണ്ട്. വെറും വചനമെന്നോ സ്തുതിയെന്നോ സൂക്തമെന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിലാണ് ബ്രഹ്മശബ്ദം വേദത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് പാശ്ചാത്യസമ്പ്രദായക്കാർ പറയുന്നു. ആ പദം അങ്ങിനെ മാത്രമായി വേദങ്ങളിൽ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടു കാണുന്നില്ല. ഏതോ ഒരു

ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതീകമുള്ള അർത്ഥസ്ഫുരണം വേദത്തിൽ ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നേടത്തെല്ലാം ഒളി ചേർക്കുന്നുണ്ട്. "വിശ്വാമിത്രസ്യ രക്ഷതി ബ്രഹ്മേദം ഭാരതം ജനം" എന്ന മന്ത്രം (ഋക്. 3.53.12) നോക്കുക. ഭാരത ജനത കാത്തു സൂക്ഷിക്കുന്നത് വെറും വിശ്വാമിത്രവചനത്തെയല്ല, കാരണം ഈ സ്തോത്രം നടത്തുന്നത് ആകാശവും ഭൂമിയും കൂടിയാണ്. അപ്പോൾ ആ വചനം സൃഷ്ടിയുടെ നിയമത്തിന്റെ ചിഹ്നമായിത്തീരുന്നു. ഹോപ്കിൻസ്, ലൂയിറെനു മുതലായവർ ഈ താൽപര്യം അംഗീകരിക്കുന്നു. വേദ ഗവേഷണത്തിന്റെ പുതിയ പാശ്ചാത്യോൽഫുല്ലനത്തിന്റെ നിർദർശനങ്ങളായ ഗോണ്ട മുതലായവർ അരവിന്ദനെ അനുസരിച്ചുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിൽ ഇന്ദ്രിയാതീതദർശനത്തിന്റെ മഹത്വം കണ്ടെത്തുന്നു. "അചിത്തം ബ്രഹ്മ:" എന്ന ദീർഘതമസ്സിന്റെ വാക്ക് (ഋക്.1.152.5) ബ്രഹ്മം ഇന്ദ്രിയാതീതവും മനസ്സിന് അവിഷയവുമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഈ ദർശനം ഗാനമായിത്തീരുമ്പോൾ ബ്രഹ്മം വാക്കായി മാറുന്നു. (ഋക്.10.125.5;114.8)." (*തത്ത്വമസി*,പു.118).

അഴീക്കോടിന്റെ ഈ അഭിപ്രായം തെറ്റും ശരിയും കൂടിക്കലർന്നതാണ്. പാശ്ചാത്യ സമ്പ്രദായക്കാരാണ് ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന് മന്ത്രം, സൂക്തം, സ്തോത്രം മുതലായ അർത്ഥങ്ങൾ നൽകിയത് എന്ന അഭിപ്രായം ശരിയല്ല. സായണനും വള്ളത്തോളും രാധാകൃഷ്ണനും പാശ്ചാത്യ സമ്പ്രദായക്കാരല്ലല്ലോ. അഴീക്കോട് ഉദ്ധരിക്കുന്ന വിശ്വാമിത്ര സൂക്തത്തിന്റെ വള്ളത്തോൾ പരിഭാഷ ഇങ്ങനെയാണ് : "ഈ വാനൂഴികൾ രണ്ടിന്റെയുമിടയിൽ മേവുന്ന ഇന്ദ്രനെ ഞാൻ സ്തുതിച്ചുവല്ലോ; വിശ്വാമിത്രന്റെ ഈ സ്തോത്രം ഭരതഗോത്രക്കാരെ രക്ഷിക്കും." ഇവിടെ വള്ളത്തോൾ സ്തുതി, സ്തോത്രം എന്നീ അർത്ഥങ്ങളാണ് നൽകിയിട്ടുള്ളത്. ദീർഘതമസ്സ് എന്ന ഋഷിയുടെ മന്ത്രത്തിന്റെ വള്ളത്തോൾ വിവർത്തനം നോക്കുക: "കുതിരയില്ല, കടിഞ്ഞാണില്ല; എന്നാലും അവൻ ഒച്ചപ്പെടുത്തികൊണ്ട് മേൽപ്പോട്ടു പറക്കുന്നു! ഈ അചിന്ത്യമായ മഹാകർമ്മം മിത്രാവരുണന്മാരുടെ പ്രഭാവത്താലാണെന്നു സ്തുതിച്ചും കൊണ്ട്, ആളുകൾ സേവിച്ചു പോരുന്നു." ഇവിടെയും ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന് സ്തുതി എന്നാണ് അർത്ഥം നൽകിയിട്ടുള്ളത്. ആദിത്യന്റെ ശീഘ്രഗാമിത്വത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഇവിടെ ഋഷി പറയുന്നത്. (ഡോ. വെങ്ങാനൂർ ബാലകൃഷ്ണന്റെ *ഋഗ്വേദ* വിവർത്തനം നോക്കുക). അല്ലാതെ അഴീക്കോടും മറ്റും പറയുന്നതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഇന്ദ്രിയാതീതത്വത്തെപ്പറ്റിയൊന്നുമല്ല. വേദത്തിലെ സൂചന വളർന്നു വികസിച്ച്

അർത്ഥപരിപാകം വന്നതാണ് ഉപനിഷത്തിലെ ബ്രഹ്മം എന്ന് അഴീക്കോടു തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് കാര്യം വ്യക്തമാണ്.

ഋഗ്വേദത്തിലെ ഒമ്പതു മണ്ഡലങ്ങളിലും ബ്രഹ്മം എന്ന പദം നിരവധി സൂക്തങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവിടെയെല്ലാം ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന് മന്ത്രം, സൂക്തം, സ്തോത്രം, പ്രാർത്ഥന എന്നൊക്കെയാണ് അർത്ഥം; പരമസത്ത എന്നല്ല. പത്താം മണ്ഡലത്തിലെ ആകെ ഒരു സൂക്തത്തിലാണ് (114.8) വളരെ സന്ദിഗ്ധമായ രീതിയിൽ ബ്രഹ്മശബ്ദം പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത്. മന്ത്രത്തിൽ നിന്ന് സത്തയിലേയ്ക്കുള്ള പരിണാമത്തിന്റെ ആദ്യസൂചനയാണിതെന്ന് കണക്കാക്കാം. പത്താം മണ്ഡലത്തിലാണ് പരമസത്തയെ കുറിയ്ക്കുന്ന ദാർശനിക സങ്കൽപങ്ങളെ അവ്യക്തമായി വിവരിക്കുന്ന നാസദീയ സൂക്തവും ഹിരണ്യഗർഭ സൂക്തവും ഉള്ളത്. എങ്കിലും അവയിൽപ്പോലും പരമസത്തയെ സൂചിപ്പിക്കാൻ ബ്രഹ്മം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നില്ല. നാസദീയസൂക്തത്തിൽ പരമസത്തയ്ക്ക് 'അത്' എന്ന പദമാണ് ഉപയോഗിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വള്ളത്തോളും ഒ.എം.സി.യും മറ്റും 'അത്' എന്നാൽ ബ്രഹ്മം എന്നു വ്യാഖ്യാനിയ്ക്കുകയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഉപനിഷത്തുകൾക്കും ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങൾക്കും ശേഷമുണ്ടായ വേദവ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ തുടർച്ചയാണിത്. ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ ബി.സി. 1500 നും ബി.സി. 900 നും ഇടയ്ക്കുള്ള കാലത്താണ് വിരചിതമായതെന്ന് എ.എൽ. ബാഷാം പറയുന്നു. (*ഇന്ത്യ എന്ന വിസ്മയം*, പു.346). മറ്റു മണ്ഡലങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ച് പത്താം മണ്ഡലത്തിലെ സൂക്തങ്ങൾ, പ്രത്യേകിച്ചും അവ്യക്തമായ ദാർശനിക സ്ഫുരണങ്ങൾ ഉള്ളവ ഏറ്റവും അവസാനം രചിക്കപ്പെട്ടവയാണ്. 'പത്താം മണ്ഡലത്തിന് മറ്റു മണ്ഡലങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധം ശിഥിലമാകയാൽ അതു പിൽക്കാലത്ത് എഴുതിയതാണെന്നു വാദിയ്ക്കുന്നവരില്ലായ്കയില്ല' എന്ന് സർദാർ കെ.എം. പണിക്കർ വള്ളത്തോൾ പരിഭാഷയുടെ ആമുഖത്തിൽ (പുറം 5) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

"ഋക്കിന്റെ അക്ഷരത്തിൽ എല്ലാദ്ദേവകളും കൂടികൊള്ളുന്നു" എന്ന് ഋഗ്വേദം പറയുന്നു. (1.164.39). ഋക്ക് എന്നതിന്റെ അർത്ഥം മന്ത്രം, സൂക്തം എന്നൊക്കെയാണ്. പിൽക്കാലത്ത് ഓം എന്ന പ്രണവമന്ത്രത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പര്യായമായി കാണുന്നത് ഈ മനോഭാവത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്. മന്ത്രത്തിന് അദ്ഭുകരമായ ശക്തിയുണ്ടെന്ന വിശ്വാസം എല്ലാ പ്രാചീന ജനതകൾക്കും ഉണ്ടായിരുന്നു. മന്ത്രങ്ങൾ കൊണ്ട് ദേവൻമാരെയും പ്രകൃതി

ശക്തികളെയും വരുതിയിൽ കൊണ്ടു വരാമെന്ന് അവർ വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. നിശ്ചിതരീതിയിലുള്ള മന്ത്രങ്ങളും കർമ്മങ്ങളും നിശ്ചിതഫലത്തെ പ്രദാനം ചെയ്യും എന്നതാണ് മന്ത്രവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം. ഇതു സംബന്ധിച്ച ജെയിംസ് ഫ്രേസറുടെ പഠനങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്. "പ്രപഞ്ചം മുഴുവൻ ദേവൻമാരുടെ കീഴിൽ; ആ ദേവൻമാർ മന്ത്രത്തിന്നധീനർ; മന്ത്രം ബ്രാഹ്മണർക്ക് അധീനം; ആയതിനാൽ ബ്രാഹ്മണരാണ് ദേവൻമാർ" എന്ന ചോല്ല് ഇന്ത്യയിലുടനീളം പ്രചാരമുള്ളതാണ്. ചില ആധുനികരാകട്ടെ ബ്രാഹ്മണർ പണത്തിനധീനർ എന്നു കൂടി കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു!

മാന്ത്രികവിദ്യയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സൂക്തങ്ങളാണ് അഥർവവേദത്തിൽ കൂടുതൽ ഉള്ളത്. അഥർവവേദത്തിലെ ഇത്തരത്തിലുള്ള മന്ത്രങ്ങൾ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളേക്കാൾ പഴക്കമുള്ളവയാകാനാണ് സാധ്യത. അഥർവവേദത്തിലെ ഭാഷയും വ്യാകരണവും ഋഗ്വേദത്തിനു ശേഷമുള്ള താണെങ്കിലും അതിലെ കുറേ സൂക്തങ്ങളെങ്കിലും വളരെ പഴക്കമേറിയവയാണെന്ന് എ.എ. മക്ഡൊണേൽ നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്(*Sanskrit Literature*, P.196). ഏതാണ്ട് ഇതേ അഭിപ്രായം തന്നെയാണ് എ. എൽ. ബാഷാമും രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "ഋഗ്വേദത്തിനും യജുർവേദത്തിനും ശേഷമാണ് ഇവ (അഥർവവേദ സൂക്തങ്ങൾ) ശേഖരിക്കപ്പെട്ടത്. ഋഗ്വേദത്തിലേതിനേക്കാൾ താഴ്ന്ന തലത്തിലുള്ള ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണത്. ആര്യൻമാർക്കിടയിലെ അധകൃത മതരീതികളിൽ നിന്നാണ് അവ ആവിർഭവിച്ചത്. അതിൽ പല അനാര്യഘടകങ്ങളുമുണ്ട്" (പുറം 347).

അഥർവവേദത്തിലെ മന്ത്രവാദപരമായ സൂക്തങ്ങളാണ് ഋഗ്വേദ പൂർവ്വ കാലഘട്ടത്തിൽ രൂപം കൊണ്ടത് എന്നർത്ഥം. മനുഷ്യന്റെ സാംസ്കാരിക പരിണാമദശയിൽ മന്ത്രവാദത്തിനു ശേഷം വരുന്ന ഘട്ടമാണ് മതത്തിന്റെ അഥവാ പ്രാർത്ഥനാസ്തുതികളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ കർമ്മങ്ങളുടെ ഘട്ടം. അതു കൊണ്ടു തന്നെ ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങളിൽ മതസ്വഭാവമായ പ്രർത്ഥനാസ്തുതികളുടെ ആധിക്യമാണ് കാണാനാകുന്നത്. മന്ത്രവാദത്തിന്റെ മന്ത്രതന്ത്രങ്ങൾക്ക് ആജ്ഞാസ്വഭാവവും അനിവാര്യമായ ഫലങ്ങളുമാണുള്ളത്. എന്നാൽ മതത്തിന്റെ പ്രാർത്ഥനാസ്തുതികൾ ദേവതകളെ പ്രീണിപ്പിച്ച് കാര്യം സാധിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ്. ഋഗ്വേദത്തിലെ സൂക്തങ്ങളിൽ ഇക്കാര്യം വളരെ പ്രകടമാണ്. മതസ്വഭാവത്തിന് മേൽകൈ ലഭിച്ചുവെങ്കിലും മന്ത്രങ്ങളുടെ അലൗകികവും അദ്ഭുതകരവുമായ ശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസത്തിന്

യാതൊരു ഭംഗവും സംഭവിച്ചില്ല.

ബ്രാഹ്മണൻ, ബ്രഹ്മചാരി എന്നീ പദങ്ങൾ ബ്രഹ്മശബ്ദ ത്തിൽ നിന്നാണ് രൂപം കൊണ്ടിട്ടുള്ളത്. ബ്രഹ്മത്തെ അറിയു ന്നവൻ, ബ്രഹ്മത്തിലേക്കു ചരിക്കുന്നവൻ, ലൈംഗിക ജീവിതം ഇല്ലാത്തവൻ എന്നൊക്കെയുള്ള പിൽക്കാല അർത്ഥങ്ങളല്ല ആ പദങ്ങൾക്ക് ആദ്യകാലത്തുണ്ടായിരുന്നത് എന്നു വ്യക്തമാണ്. ബ്രാഹ്മണൻ എന്നാൽ മന്ത്രങ്ങൾ അറിയുന്നവൻ, ബ്രഹ്മചാരി എന്നാൽ മന്ത്രങ്ങൾ പഠിക്കുന്നവൻ എന്നൊക്കെയായിരുന്നു അർത്ഥം. പിൽക്കാലത്ത് വേദത്തെ ശബ്ദ ബ്രഹ്മമായി കണക്കാ ക്കുന്നുണ്ട്. ആ ശബ്ദ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നവനെ ബ്രാഹ്മണൻ എന്നും പറയുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിലെ ചില മന്ത്രങ്ങൾ (ഉദാ: 1.75.2) വ്യാഖ്യാനിക്കുമ്പോൾ ദയാനന്ദസരസ്വതി ബ്രഹ്മം എന്ന ശബ്ദ ത്തിന് വേദചതുഷ്ടയം എന്ന അർത്ഥം നൽകുന്നുണ്ട്. ഋഗ്വേദാ നന്തര കാലഘട്ടത്തിൽ രചിക്കപ്പെട്ടതെന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്ന ചില അഥർവവേദ സൂക്തങ്ങളിൽ "മന്ത്രം ബ്രഹ്മം തന്നെ യാകുന്നു" (10.2.23) എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന്റെ പ്രാചീനമായ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായയുടെ നിരീക്ഷണവും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം '*ലോകായതം*' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട് (P.656--665). വൈദികകാലത്ത് ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന് അന്നം എന്ന അർത്ഥമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത് എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ബി.സി. 700 നു മുമ്പ് രചിക്കപ്പെട്ട ഏറ്റവും പ്രാചീനമായ വൈദികപദകോശമായ *നിഘണ്ടു*വിനെയും യാസ്ക *നിരുക്ത*ത്തെയും ആണ് അദ്ദേഹം അതിന് ആധാര മാക്കുന്നത്. അന്നം, ധനം എന്നീ അർത്ഥങ്ങൾ ബ്രഹ്മശബ്ദ ത്തിന് നിഘണ്ടു നൽകുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിന്റെ നിരുക്ത വ്യാഖ്യാനം ചതോപാദ്ധ്യായ ഉദ്ധരിക്കുന്നു: "വർദ്ധിക്കുക എന്നർത്ഥമുള്ള ബൃഹ് എന്ന ധാതുവിനോടൊപ്പം മൻ എന്ന പ്രത്യയം ചേർന്നാണ് ബ്രഹ്മൻ എന്ന പദം നിഷ്പാദിപ്പിക്കപ്പെ ട്ടിട്ടുള്ളത്. ആയതിനാൽ എല്ലാമൃഗങ്ങളാലും വർദ്ധിക്കപ്പെടു ന്നത്, എല്ലായ്പ്പോഴും ഭക്ഷിക്കപ്പെടുമ്പോഴും കുറവുവരാത്തത്, മുഴുവൻ ലോകത്തെയും പോഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സ്വാഭാവികമായി വർദ്ധിക്കുന്നത് അല്ലെങ്കിൽ എന്തിനാലാണോ എല്ലാ ജീവികളും വർദ്ധിക്കുന്നത് അതാണ് അക്ഷരാർത്ഥത്തിൽ ബ്രഹ്മം. (ഉണ്ടാ യവ അന്നം കൊണ്ടു വളരുന്നു [ജാതാനി അന്നേന വർദ്ധന്തേ] എന്ന *തൈത്തിരീയോപനിഷത്ത്* മന്ത്രം (ii.2)നോക്കുക)."

വൈദികകാലത്ത് കന്നുകാലികളും ധാന്യങ്ങളുമെല്ലാം ധന ത്തിന്റെ ഗണത്തിലാണ് ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നത്. ആയതിനാൽ അന്നവും ധനവും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമില്ല എന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ബ്രഹ്മം മന്ത്രം അഥവാ സ്തോത്രം എന്ന നിലയിൽ നിന്ന് ഒരു പരമസത്തയുടെ സ്വഭാവം കൈവരിക്കുന്നത് അഥർവ വേദത്തിലെ പിൽക്കാല സൂക്തങ്ങളിലാണ്. അഥർവവേദത്തിന് ബ്രഹ്മം എന്ന പേരുകൂടിയുണ്ടെന്നതും സോമയാഗത്തിൽ അഥർവവേദത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത് ബ്രഹ്മൻ ആണെ ന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ശക്തി എന്ന നിലയിൽ ബ്രഹ്മത്തെ വിവരിയ്ക്കുന്ന സൂക്തങ്ങൾ (10.8) അഥർവവേദത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ആത്മീയ ചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിലെ പ്രധാന അടയാളങ്ങളായി അഥർവ വേദത്തിലെ നാലു സൂക്തങ്ങളെ (10.2,7,8;11.8) പണ്ഡിറ്റ് ലക്ഷ്മൺ ശാസ്ത്രി ജോഷി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. (P.157). ഉപനിഷദ് ദർശനത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിനു സഹായിച്ച നിരവധി ആശയ ങ്ങൾ ഈ സൂക്തങ്ങളിൽ കാണാം. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ കോട്ടയാണ് മനുഷ്യശരീരം, എല്ലാ അസ്തിത്വങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്ന സ്കംഭമാണ് ബ്രഹ്മം, എല്ലാ സത്തകൾക്കും മുകളിലാണ് ബ്രഹ്മം, ബ്രഹ്മം പ്രപഞ്ചമാണ് എന്നിവ ഉപനിഷദ്കാല ബ്രഹ്മ സങ്കൽപ ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങളാണ്. ഈ ഘടകങ്ങളുടെ പൂർവ്വ രൂപങ്ങൾ അഥർവവേദത്തിന്റെ മേൽപറഞ്ഞ സൂക്തങ്ങളിൽ കാണാം. കാശ്മീരിൽ പ്രചാരത്തിലുണ്ടായിരുന്ന അഥർവ വേദത്തിലെ ഒരു ബ്രഹ്മസൂക്തം ശങ്കരാചാര്യർ ബ്രഹ്മസൂത്ര ഭാഷ്യത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അതിൽ 'ബ്രഹ്മമാണു മുക്കുവർ, ബ്രഹ്മമാണു ദാശന്മാർ, ബ്രഹ്മമാണു ചൂതുകളിക്കാർ' എന്നു പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. (*ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം*, 2.3.17.43).

ബ്രഹ്മം എന്ന പദത്തിന്റെ പ്രാഥമികാർത്ഥം മന്ത്രം അഥവാ സ്തോത്രം എന്നാകാനാണ് യുക്തി കാണുന്നത്. സായ ണാചാര്യരെ പ്പോലുള്ളവർ ആ അർത്ഥമാണ് കൽപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. അന്നം, ധനം എന്നിവയെ ദ്വിതീയാർത്ഥങ്ങളായി പരിഗണിക്കാ വുന്നതാണ്. മന്ത്രംകൊണ്ട് വർദ്ധിക്കുന്നവയാണ് അന്നവും ധനവുമെന്നാണ് വൈദികസങ്കൽപ്പം. അവയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള സ്തുതികളായിരുന്നു ഋഗ്വേദസൂക്തങ്ങൾ. ആ നിലയ്ക്ക് ഋഗ്വേദത്തിലെ ബ്രഹ്മം അമൂർത്തമായ മന്ത്രമായിരുന്നു. അഥർവ വേദത്തിലെ പിൽക്കാല സൂക്തങ്ങളിലെത്തുമ്പോൾ അത് പരമസത്തയുടെ മൂർത്തത കൈവരിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളിലെ

ത്തുമ്പോൾ അത് മന്ത്രത്തിന്റെ അമൂർത്തതയെ ഉൾക്കൊണ്ട് പരമസത്തയായി പരിണമിക്കുന്നു. *ബ്രഹ്മസൂത്ര*ത്തിലും ശ്രീശങ്കരനിലും അത് അമൂർത്തതയുടെ പരകോടിയിലെത്തി നിർഗുണവും നിരാകാരവും ആയി മാറുന്നു.

ആദിശങ്കരന്റെ പൊയ്ക്കാലുകൾ

ഏതെങ്കിലും തരത്തിൽ സമൂഹത്തിൽ ശക്തമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയവരെക്കുറിച്ച് അത്ഭുതകഥകളും അതിശയോക്തികളും മെനഞ്ഞുണ്ടാക്കി പ്രചരിപ്പിക്കുക എന്നത് മനുഷ്യസ്വഭാവമാണ്. ദൈവവേഷം കെട്ടിനടക്കുന്നവരെക്കുറിച്ചുള്ള അത്ഭുതകഥകൾക്ക് ഇക്കാലത്തും യാതൊരു പഞ്ഞവുമില്ല. കൺമുമ്പിലാടിത്തിമർക്കുന്ന കള്ളദൈവങ്ങളെക്കുറിച്ച് അത്ഭുതകഥകളാകാമെങ്കിൽ ആയിരത്താണ്ടുകൾക്കുമുമ്പു മൺമറഞ്ഞുപോയ ചരിത്രപുരുഷൻമാരെക്കുറിച്ച് കഥകൾ എന്തുകൊണ്ട് ആയിക്കൂടാ!

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ ആചാര്യനായ ആദിശങ്കരാചാര്യരെക്കുറിച്ച് ഐതിഹ്യങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ അത്ഭുതകരവും അതിശയോക്തിപരവുമായ പല കഥകളും പ്രചാരത്തിലുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യരുടെ ജീവചരിത്രങ്ങളെന്ന നിലയിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ശങ്കരദിഗ്വിജയങ്ങളിലാണ് ഈ കഥകൾ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻജനത പൊതുവെ ചരിത്രത്തോടെന്നതിനേക്കാൾ ഐതിഹ്യത്തോട് ആഭിമുഖ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവരാണ്. ഐതിഹ്യങ്ങളിൽ മിക്കവയും ചരിത്രത്തെയും കാലത്തെയും ചോർത്തിക്കളഞ്ഞ സംഭവങ്ങളുടെയും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെയും അയുക്തികമായ കൂട്ടിക്കലർപ്പും താൽപര്യങ്ങളുടെ ആവിഷ്കാരവുമാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ഐതിഹ്യങ്ങളിലെ യാഥാർത്ഥ്യം കപടയാഥാർത്ഥ്യമാണ്. ഇന്ത്യയിലെ വിവിധ മത-ദാർശനിക സമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ആചാര്യൻമാരെ വാദപ്രതിവാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തി അദ്വൈതമതസ്ഥാപനം നടത്തുന്ന ജൈത്രയാത്രകളാണ് ശാങ്കരജീവിതസംബന്ധിയായ ഐതിഹ്യങ്ങളിൽ കേന്ദ്രസ്ഥാനം അലങ്കരിക്കുന്നത്. ഈ ഐതിഹ്യങ്ങളിലേയ്ക്കു ചരിത്രത്തെയും കാലത്തെയും വീണ്ടും സന്നിവേശിപ്പിച്ചാൽ അവയുടെ കപടയാഥാർത്ഥ്യം വെളിപ്പെടും.

ആദിശങ്കരന്റെ ജീവിതകാലത്തെക്കുറിച്ച് അഭിപ്രായഭിന്ന

തകൾ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും ക്രി.പി. 788-820 ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലം എന്ന അഭിപ്രായത്തിനാണ് പണ്ഡിതൻമാർക്കിടയിൽ പൊതുവെ സ്വീകാര്യതയുള്ളത്. വീണ്ടും ആയിരത്തോളം വർഷം പിന്നിലേയ്ക്കു തള്ളിനീക്കി അദ്ദേഹത്തെ ബുദ്ധന്റെ സമകാലീനനാക്കാൻ ചില മതവാദികൾ ശ്രമം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാലതിനു സാമ്പ്രദായിക പണ്ഡിതൻമാർക്കിടയിൽപ്പോലും കാര്യമായ പിന്തുണ കിട്ടിയിട്ടില്ല.

തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റെയും തത്ത്വചിന്തയുടെയും അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷവും അനുമാനവുമാണ്. അവയിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചത്തെ അറിയുന്നത്. ലോകായതത്തെയും ബൗദ്ധദർശനത്തെയുംപോലുള്ള നാസ്തികദർശനങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷാനുമാനങ്ങളെ മാത്രമാണ് പ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കുന്നത്. വേദാദിശബ്ദപ്രമാണമാണ് മതങ്ങളുടെയും ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പരമപ്രമാണം. ശാബ്ദപ്രമാണത്തെ സാധുകരിക്കാനുതകുന്ന പ്രത്യക്ഷാനുമാനോപമാനങ്ങളെ മാത്രമേ അവ സ്വീകരിക്കുകയുള്ളൂ. പ്രത്യക്ഷാനുമാനങ്ങൾ വ്യാവഹാരികളും പ്രാതിഭാസികവുമായ ലോകത്തെ അറിയാൻ മാത്രമേ ഉതകൂ എന്നാണ് ശങ്കരന്റെ നിലപാട്. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തെ ഇവകൊണ്ടറിയാനാവില്ല. ശാബ്ദപ്രമാണമെന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന വേദവാക്യങ്ങളിലൂടെയും ആപ്തവാക്യങ്ങളിലൂടെയുമാണ് പരമസത്യത്തെ അറിയാനാവുക.

തർക്കശാസ്ത്രത്തോടുള്ള വിപ്രതിപത്തി ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിന്റെ സവിശേഷതകളിലൊന്നാണ്. കാരണം, തർക്കശാസ്ത്രം സ്വാഭാവികമായും ശാബ്ദപ്രമാണ വിരുദ്ധമാണ്. അത് എല്ലാ വാദമുഖങ്ങളെയും യുക്തിയുടെ ഉരകല്ലിൽ മാറ്റുരച്ചുനോക്കിയാണ് സ്വീകരിക്കുകയോ തിരസ്കരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നത്. ബൗദ്ധജൈനലോകായതദർശനങ്ങൾ ആ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നുരുവം കൊണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവർ വേദപ്രമാണത്തിന്റെ ആധികാരികതയെ നിഷേധിക്കുന്നവരാണ്. ഈ നിഷേധമാണ് അവരെ നാസ്തികരെന്ന വിശേഷണത്തിന് അർഹരാക്കുന്നത്.

തർക്കശാസ്ത്രം വേദനിഷേധസ്വഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിനാൽ വൈദികമതവാദികൾക്ക് അതിനോടു കടുത്ത വെറുപ്പുണ്ടായിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാണ്. താർക്കികൻമാരോടു മിണ്ടുകപോലും ചെയ്യരുതെന്ന് സ്മൃതികാരനായ മനു നിർദ്ദേശിച്ചിട്ടുണ്ട്. വാദപ്രതിവാദത്തിന്റെ വിദ്യയായ തർക്കശാസ്ത്രത്തിൽ തൽപ്പരരായ പണ്ഡിതൻമാർ അടുത്ത ജന്മത്തിൽ കുറുന

രിയെപ്പോലുള്ള ക്ഷുദ്രജന്തുക്കളായി ജനിക്കും എന്നു മഹാഭാരതം വിരട്ടുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ വേദങ്ങളെ ആദരിക്കാത്ത ലോകായതരെപ്പോലുള്ള താർക്കികരെ സൽക്കരിക്കരുതെന്നു രാമായണത്തിൽ ശ്രീരാമൻ ഭരതനെ ഉപദേശിക്കുന്നു.

തർക്കശാസ്ത്രത്തോടുള്ള ഈ പൊതുസമീപനത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല ശാങ്കരദർശനത്തിന്റെ സമീപനവും. ഭാരതീയരീതിയിലുള്ള ദർശനവിഭജനം ആസ്തികം, നാസ്തികം എന്നിങ്ങനെയാണ്. വേദോപനിഷത്തുകളെ പരമപ്രമാണമായിക്കരുതുന്നവ ആസ്തികദർശനങ്ങളും അല്ലാത്തവ നാസ്തികദർശനങ്ങളുമാണ്. "നാസ്തികോവേദനിന്ദക:" എന്നാണല്ലോ മനുസ്മൃതിയുടെ നാസ്തികനിർവ്വചനം. ഈ രണ്ടു കൂട്ടരേയും ശങ്കരാചാര്യർക്കു നേരിടേണ്ടിയിരുന്നു.

ആദിശങ്കരൻ ബൗദ്ധരെയും ജൈനരെയും മറ്റും വാദപ്രതിവാദത്തിലൂടെ പരാജയപ്പെടുത്തി വൈദികമതം സ്വീകരിപ്പിച്ചു എന്നാണു പറയപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ ബൗദ്ധജൈനചാർവ്വാകാദി നാസ്തികാചാര്യൻമാരെ നേരിട്ടു പരാജയപ്പെടുത്തുന്ന സംഭവങ്ങളുടെ വിവരണങ്ങളൊന്നും കാണുന്നില്ല. സാമാന്യമായ ചില പരാമർശങ്ങൾ മാത്രമാണുള്ളത്. എന്താണതിനു കാരണം? ബൗദ്ധാചാര്യൻമാരാരും തന്നെ ശങ്കരനുമായി തർക്കിക്കാൻ തുനിഞ്ഞില്ല എന്ന് ചില ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ സൂചനയുണ്ട്. (ശ്രീ ശങ്കരാചാര്യചരിതം - പി.ശേഷാദ്രിഅയ്യർ, 1971).

ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിലും മറ്റും ശങ്കരൻ ബൗദ്ധാദികളുടെ നിലപാടുകളിൽ പലതിനെയും യുക്തിയും തർക്കവുമെല്ലാം ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് നേരിടാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതു വാസ്തവമാണ്. എന്നാൽ, അടിസ്ഥാന പ്രശ്നങ്ങളിലെല്ലാം അദ്ദേഹം പ്രമാണമാക്കുന്നത് പ്രത്യക്ഷത്തെയോ യുക്തിയെയോ അല്ല; മറിച്ച്, വേദോപനിഷത്തുകളെയും സ്മൃതികളെയുമാണ്. അദ്ദേഹം ഭാഷ്യങ്ങളിലൂടെ എതിരിട്ട ബൗദ്ധ-ചാർവ്വാക നിലപാടുകളെല്ലാം വേദപ്രമാണത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നവയല്ല. വേദോപനിഷത്തുകളിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതവേദാന്തം യുക്തിയുടെ അടിത്തറയിലല്ല, മറിച്ച് വേദപ്രമാണത്തിന്റെ അടിത്തറയിലാണ് സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്.

'വാദപ്രതിവാദത്തിലൂടെ പരാജയപ്പെടുത്തി' എന്ന പ്രസ്താവനയിൽ വാസ്തവത്തിന്റെ ഒരംശം ഉണ്ടായിരിക്കാം. ശങ്കരാ

ചാര്യരുടെ തർക്കത്തെ ശുദ്ധമായ തർക്കം എന്നു പറയാനാവില്ല; വേദപ്രമാണമെന്ന വെള്ളം ചേർത്ത തർക്കമാണത്. എല്ലാ മതങ്ങളും ദർശനങ്ങളും അപൂർണ്ണങ്ങളും ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിറഞ്ഞവയുമാണ്. ന്യായശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ ആ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും അപൂർണ്ണതയെയും വെളിവാക്കുക സാദ്ധ്യവുമാണ്. എന്നാൽ മതങ്ങളുടെയും അദ്വൈത വേദാന്തമടക്കമുള്ള ദൈവശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും കാര്യത്തിൽ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളുടെ സ്ഥാപനം ന്യായശാസ്ത്രമാർഗ്ഗേണ സാദ്ധ്യമല്ല. മറ്റു മതങ്ങളെ യുക്തികൊണ്ടു ഖണ്ഡിക്കാം; സ്വന്തം മതത്തെ യുക്തികൊണ്ടു സ്ഥാപിക്കാനാവില്ല എന്നർത്ഥം. അദ്വൈതവേദാന്തത്തെ സംബന്ധിച്ച ആധുനികകാലം വരെയുള്ള കൃതികളെല്ലാംതന്നെ പരമതഖണ്ഡനത്തിനു സകലയുക്തികളെയും എടുത്തുപയോഗിക്കുകയും സ്വമത സ്ഥാപനത്തിന് യുക്തിയെയും ന്യായത്തെയുമെല്ലാം പെരുവഴിയിലുപേക്ഷിച്ച് ശ്രുതികളെ അഭയംപ്രാപിക്കുകയുമാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ശങ്കരാചാര്യർ ബൗദ്ധജൈനാദിമതങ്ങളുടെ ചില ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ യുക്തിയുടെ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തിയിരിക്കാം. എന്നാൽ, അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽമാത്രം ഒരു ബൗദ്ധനോ ജൈനനോ സ്വമതത്തെ തിരസ്കരിച്ച് അദ്വൈത വേദാന്തത്തെയോ സനാതനഹിന്ദുധർമ്മത്തെയോ സ്വമേധയാ സ്വീകരിക്കണമെന്നില്ല. കാരണം, ഇപ്പറഞ്ഞവയും ബൗദ്ധജൈനമതങ്ങളേക്കാൾ ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളും അയുക്തികതയും നിറഞ്ഞവയാണ്. മാത്രമല്ല, മനുഷ്യരിൽ മഹാഭൂരിപക്ഷവും യുക്തിയും ന്യായവും അനുസരിച്ചൊന്നുമല്ല പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അധികാരത്തിന്റെയും നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യങ്ങളുടെയും ബലതന്ത്രത്തിനനുസരിച്ച് നാടോടുമ്പോൾ നടുവേ ഓടുന്നവരാണ്. ആൾക്കൂട്ട ത്തിന്റെ മതസ്വീകാരത്തെയും തിരസ്കാരത്തെയും ഈ മട്ടിൽ കാണേണ്ടതാണ്.

എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ദർശനങ്ങളുടെയും വികാസവും അധ:പതനവും ഭരണകൂടവുമായുള്ള അവയുടെ ബന്ധത്തെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നത്. ബുദ്ധമതവും ക്രിസ്തുമതവും മുതൽ മാർക്സിസം വരെയുള്ള മത-ദർശനങ്ങളുടെ ചരിത്രം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. മിക്ക മതങ്ങളും ഭരണകൂടത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷവും പരോക്ഷവുമായ ബലപ്രയോഗത്തിലൂടെയാണ് വ്യാപിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആദ്യം ഏതെങ്കിലും വിധത്തിൽ രാജാവിനെ മതം മാറ്റുക; അതിനായില്ലെങ്കിൽ രാജാവിനെ മാറ്റുക. എന്നിട്ട് ആ രാജാധികാരത്തിന്റെ പിൻബലത്തിൽ പ്രജകളെ നിർബന്ധിതമായി

മതംമാറ്റുക - ഈ രീതിതന്നെയാണ് ലോകമാസകലം പിന്തുടർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. ശാങ്കരമതത്തിന്റെ വ്യാപനത്തിന്റെ കഥയും മറ്റൊന്നല്ല.

സനാതനധർമ്മം അഹിംസയെ പരമമായ ധർമ്മമായി കരുതുന്നതുകൊണ്ട് ബലപ്രയോഗമൊന്നും നടത്തിയല്ല ശങ്കരാചാര്യർ വൈദികധർമ്മോദ്ധാരണം സാധിച്ചത് എന്നു വാദിക്കുന്നവരുണ്ടാകാം. ഭാരതത്തിലുടനീളമുള്ള പുരാവസ്തു കാഴ്ചബംഗ്ലാവുകളിലെ അംഗഭംഗം വന്ന ബൗദ്ധജൈനവിഗ്രഹങ്ങളുടെ സാന്നിദ്ധ്യം മറിച്ചു ചിന്തിക്കാനാണ് നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ അംഗവിച്ഛേദനങ്ങളുടെ ബാക്കിപത്രങ്ങളെല്ലാം മുസ്ലീം ആക്രമണകാരികളുടെ വകയാണെന്നു വാദിച്ചേക്കാം. അതു ശരിയാണെന്നു തോന്നുന്നില്ല. മഹമ്മൂദ് ഘസ്നിയും ഘോറിയുമെല്ലാം വരുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ ബുദ്ധമതത്തെ പുറത്താക്കി പിണ്ഡംവച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അവരുടെ ആക്രമണത്തിനിരയായത് ഹൈന്ദവ ക്ഷേത്രങ്ങളായിരുന്നു.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള ജൈനബൗദ്ധമത ധ്വംസനങ്ങളുടെ കഥയറിയാൻ വൈദികമത പുനരുദ്ധാരകനും ആര്യസമാജസ്ഥാപകനുമായ ദയാനന്ദ സരസ്വതിയുടെ അഭിപ്രായം നോക്കാം. അദ്ദേഹം ബൗദ്ധജൈനപദങ്ങളെ പര്യായപദങ്ങളായിട്ടാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "പത്തുവർഷക്കാലത്തിനുള്ളിൽ ആര്യാവർത്തത്തിലെങ്ങും സഞ്ചരിച്ച് ജൈനികളുടെ ഖണ്ഡനവും വേദങ്ങളുടെ മണ്ഡനവും ചെയ്തു. ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലത്തുനടന്ന ജൈനവിധ്വംസനത്തിന്റെ തെളിവാണ് ഇന്നു ഭൂമിയിൽനിന്നു കണ്ടെത്തുന്ന ധ്വംസിതമായ ജൈനവിഗ്രഹങ്ങൾ. ഇവയെല്ലാം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തു തകർത്തതാണ്. തകരാത്തവ കണ്ടെത്തുന്നുവെങ്കിൽ അവ ജൈനികൾ രക്ഷിക്കാൻവേണ്ടി കുഴിച്ചിട്ടവയാണ്. ഇന്നും അങ്ങിങ്ങ് കിട്ടാറുണ്ട്.... ജൈനക്ഷേത്രങ്ങളൊന്നും ശങ്കരാചാര്യരോ സുധന്വാവോ തകർക്കാനനുവദിച്ചില്ല. അവയിൽ വേദപാഠശാലകൾ ആരംഭിക്കുകയായിരുന്നു ലക്ഷ്യം." (സത്യാർത്ഥപ്രകാശം, പുറങ്ങൾ 454-455).

ഗൗഡീയ വൈഷ്ണവസമ്പ്രദായത്തിന്റെ പുനരുദ്ധാരകനും പാശ്ചാത്യ ഭക്തിപ്രസ്ഥാനമായ ഹരേകൃഷ്ണ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രചോദകനുമായ ഭക്തിവിനോദതാക്കൂറും (1838-1914) ശങ്കരാചാര്യരുടെ അദ്വൈതമതസ്ഥാപനത്തിന്റെ രീതിയെക്കുറിച്ച് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണകാലത്ത് കുറച്ചുകാലം അദ്ദേഹം ജഗന്നാഥപുരിയിൽ ഉന്നത ഉദ്യോഗം വഹിച്ചിരുന്നു. പുരിയിലെ ജഗന്നാഥക്ഷേത്രത്തിലെ ഉത്സവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭരണകൂട

ത്തിന്റെ ചുമതലകൾ കൂടി അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നു. വൈഷ്ണവ ദൈവശാസ്ത്രം വിശദീകരിക്കുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതി യാണ് 'കൃഷ്ണസംഹിത'. അതിൽ അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. "ശങ്ക രാചാര്യർ തന്റെ ബ്രാഹ്മണ അനുയായികളിൽ തൃപ്തനായിരു ന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഗിരി, പുരി, ഭാരതി എന്നിങ്ങനെ യുള്ള ദശനാമി സംന്യാസി സമ്പ്രദായം നടപ്പിലാക്കി. ഈ സംന്യാ സിമാരുടെ മാനസികവും കായകവുമായ ബലം കൊണ്ട് അദ്ദേഹം കർമ്മകാണ്ഡവാദികളായ ബ്രാഹ്മണരെ പരിവർത്തനം നടത്തി. മാത്രമല്ല, ബൗദ്ധരെ ജയിച്ചടക്കാനും പുറപ്പെട്ടു. ബൗദ്ധരെ മതപരിവർത്തനം നടത്തുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടിട ത്തൊക്കെ അദ്ദേഹം ശൂലം പോലുള്ള ആയുധങ്ങൾ ഉപയോ ഗിക്കുന്ന നഗ്നരായ നാഗസംന്യാസിമാരെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി. അദ്ദേഹം വേദാന്തസൂത്രങ്ങൾക്കു ഭാഷ്യമെഴുതുകവഴി ബ്രാഹ്മ ണരുടെ കർമ്മകാണ്ഡത്തെയും ബൗദ്ധരുടെ ജ്ഞാനകാണ്ഡ ത്തെയും സമന്വയിപ്പിച്ചു. ഈ മട്ടിൽ അദ്ദേഹം ഇരുകൂട്ടരെയും യോജിപ്പിച്ചു. ബുദ്ധക്ഷേത്രങ്ങളെ വൈദികക്ഷേത്രങ്ങളാക്കിമാ റ്റി. തങ്ങളുടെ മതത്തിന്റെ നിസ്സാരത തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊണ്ടും അടികൊണ്ടുപിടയും എന്ന പേടി കൊണ്ടും ബൗദ്ധൻമാർ നിസ്സ ഹായതയോടെ ബ്രാഹ്മണരുടെ ആധികാരികതയെ അംഗീകരി ച്ചു. മതംമാറ്റത്തെ വെറുത്ത ബൗദ്ധൻമാരാകട്ടെ, തങ്ങളുടെ ആരാ ധനാരീതിയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളുമായി ശ്രീലങ്കയിലേക്കും ബ്രഹ്മ ദേശ (ബർമ്മ)ത്തിലേയ്ക്കും ഓടിപ്പോയി. വൃദ്ധരായ ബൗദ്ധൻമാർ ബുദ്ധഭഗവാന്റെ പല്ലും എടുത്ത് ജഗന്നാഥപുരിയിൽ നിന്നു ശ്രീലങ്കയിലേയ്ക്കു പോയി."

സ്വാമി വിവേകാനന്ദൻ പറയുന്നതു നോക്കുക : ശങ്കരൻറെ ബുദ്ധി ക്ഷുരധാരാ സമം. ചിന്തകൻ, പണ്ഡിതൻ, ഒക്കെ ശരി. പക്ഷെ, ഉദാരത വളരെയേറെയൊന്നുമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഹൃദയവും സങ്കുചിതമായിരുന്നുവെന്നു തോന്നുന്നു.... വീണ്ടും, അവിടത്തെ നെഞ്ചോ? തർക്കത്തിൽ തോറ്റ എത്രയോ ശ്രമണൻമാരെ തീയി ലിട്ടു ചുട്ടെരിച്ചു! വാദത്തിൽ തോറ്റെന്നും പറഞ്ഞു തീയിൽ ചാടി ചാകാൻമാത്രം മണ്ടൻമാരായിരുന്നു ആ ബൗദ്ധൻമാരും! ശങ്കരന്റെ ഇത്തരം പ്രവർത്തിക്കു മതഭ്രാന്തെന്നല്ലാതെ വേറെയെന്താണു പറയേണ്ടത് ? (വിവേകാനന്ദ സാഹിത്യ സർവ്വസ്വം, ആറാം ഭാഗം, പുറം 88).

ജ്ഞാനമീമാംസാപരമായി വിരുദ്ധനിലപാടുകൾ ഉള്ളവർ തമ്മിൽ സംവാദവും വാദപ്രതിവാദവും അസാദ്ധ്യമാണ്. വേദ പ്രമാണികളും വേദനിഷേധികളും തമ്മിലുള്ള വാദപ്രതിവാദ

ത്തിൽ അധികാരത്തിന്റെ ബലതന്ത്രമാണ് വിധിനിർണ്ണയിക്കുക. അവിടെ വാദത്തിന്റെ ഗരിമയല്ല, വാളിന്റെ മൂർച്ചയാണ് ആധിപത്യം നേടുക. അതുതന്നെയാണ് സംഭവിച്ചതെന്നു ദയാനന്ദന്റെയും ഭക്തിവിനോദ താക്കൂറിന്റെയും വാക്കുകളിൽനിന്നു വ്യക്തമാണ്.

ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെ പരാമർശത്തിലെ സുധന്വാവിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടതാണ്. ആരാണീ സുധന്വാവ്? കർണ്ണാടകത്തിലെ ഉജ്ജയിനിയിലെ രാജാവായിരുന്നു അദ്ദേഹം. സുധന്വാവിനോടൊപ്പമാണ് ശങ്കരാചാര്യർ ദിഗ്വിജയയാത്ര നടത്തിയതെന്ന് ഐതിഹ്യങ്ങൾ പറയുന്നു. വാദപ്രതിവാദത്തോടൊപ്പം വാളിന്റെയും അധികാരത്തിന്റെയും സാന്നിദ്ധ്യത്തെയാണിതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ജൈത്രയാത്രകളിൽ അതതുദേശങ്ങളിലെ രാജാക്കൻമാരുടെ പിന്തുണ ഉറപ്പാക്കാൻ ശങ്കരാചാര്യർ ശ്രദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. രാജഭടൻമാരുടെ സംരക്ഷണവും സഹായ്‌വും ഈ യാത്രകളിൽ ഉണ്ട് എന്നതിനു സൂചനകളുണ്ട്. വൈദികമത പുനഃസ്ഥാപനത്തിനായി ശിവൻ ശങ്കരാചാര്യരായി അവതരിച്ചു എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. അവതാരത്തിനും രാജഭടൻമാരുടെ സംരക്ഷണവും സഹായവും ആവശ്യമാണ് എന്നതു രസകരമായ കാര്യമാണ്.

ശങ്കരാചാര്യരുടെ വാദപ്രതിവാദങ്ങളിലെ എതിരാളികളെ ശ്രദ്ധിച്ചാൽ ഒരു കാര്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്: അവരിൽ മിക്കവരും ഹൈന്ദവമതത്തിലെ വിവിധ സമ്പ്രദായങ്ങളുടെ ആചാര്യൻമാരായിരുന്നു എന്ന കാര്യം. അവരെല്ലാംതന്നെ വേദപ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന ആസ്തികൻമാരായിരുന്നു. അവരിൽ ശൈവരും ശാക്തേയരും വൈഷ്ണവരും താന്ത്രികരും കാപാലികരും ദ്വൈതികളും ഭേദാഭേദവാദികളും മീമാംസകരും ഒക്കെ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവരെയെല്ലാം വാദപ്രതിവാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തി അദ്വൈതവേദാന്തത്തെ സ്വീകരിപ്പിച്ചു എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. വീമ്പുപറച്ചിലിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമല്ല ഈ ഐതിഹ്യം. അതു ശരിയായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്ത്യ മുഴുവൻ അദ്വൈതികളെക്കൊണ്ട് നിറഞ്ഞേനെ. ഇന്നും മേൽപറഞ്ഞ മതാനുയായികൾ ധാരാളം ഉണ്ടല്ലോ. ഹിന്ദുമതത്തിലെ ഉൾപ്പിരിവുകളെയൊക്കെ തന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിലൂടെ നാസ്തികദർശനങ്ങൾക്കെതിരായി സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുപോകാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു എന്നുവേണമെങ്കിൽ പറയാം. എന്നാൽ, അത് രാജകീയ പിന്തുണയുള്ള ഇടങ്ങളിൽ മാത്രമെ വിജയിച്ചുള്ളൂ എന്നുവേണം കരുതാൻ.

ശങ്കരാചാര്യർ വാദപ്രതിവാദത്തിലൂടെ പ്രാമാണികരായ

പല പണ്ഡിതൻമാരെയും പരാജയപ്പെടുത്തിയതായി പറയുന്ന ഐതിഹ്യങ്ങളിൽ എത്രത്തോളം വാസ്തവമുണ്ട്? അവയിൽ ചിലത് നമുക്കു പരിശോധിക്കാം.

മീമാംസാ ആചാര്യനായ കുമാരിലഭട്ടനെ പരാജയപ്പെടുത്താനായി ശങ്കരാചാര്യർ പ്രയാഗയിലേയ്ക്കു പോയി എന്നാണ് ശങ്കരവിജയങ്ങൾ പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. ശങ്കരനവിടെ എത്തുമ്പോൾ കുമാരിലൻ ഉമിത്തീയിൽ ആത്മാഹൂതി ചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. അദ്ദേഹം ശങ്കരനോട് വേദാന്തസത്യം ഇപ്പോൾ തനിയ്ക്കു ബോദ്ധ്യപ്പെട്ടെന്നു പറയുകയും പൂർവ്വമീമാംസയുടെ അപര്യാപ്തത തെളിയിക്കാൻ മാഹിഷ്മതിയിൽചെന്ന് തന്റെ ശിഷ്യനും വിശ്രുത മീമാംസകനുമായ മണ്ഡനമിശ്രനോട് വാദപ്രതിവാദം നടത്താൻ നിർദ്ദേശിക്കുകയും ചെയ്തുവത്രേ.

ടി.എം.പി. മഹാദേവനും പി.ശേഷാദ്രിഅയ്യരും ടി.പി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരും ജി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരും ശങ്കര ജീവചരിത്രങ്ങളിൽ ഈ കഥ ആവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇതൊരു കെട്ടിച്ചമച്ച കഥയാണ്. ആ നിലയിൽ എ.ബി.കീത്തും കെ. കുഞ്ചുണ്ണിരാജയും ഈ കഥയെ തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. കാരണം, കുമാരിലൻ ശങ്കരാചാര്യരേക്കാൾ ഏതാണ്ട് നൂറുവർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് - അതായത് ക്രി.പി. 590-690 കാലത്ത് - ജീവിച്ചിരുന്ന ആളാണെന്നാണ് പണ്ഡിതമതം. 'കുമാരിലൻ ശങ്കരനുമുമ്പുള്ള ആളാണെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലം ക്രി.പി. ഏഴാം നൂറ്റാണ്ടാണെന്നു നിശ്ചയിക്കാവുന്നതാണെന്നും' ഡോക്ടർ എസ്.രാധാകൃഷ്ണനെപ്പോലുള്ളവരും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. (ഭാരതീയ ദർശനം, പു. 367, വാള്യം 2).

താർക്കികനെന്ന നിലയിൽ കുമാരിലൻ ശങ്കരനേക്കാൾ കേമനായിരുന്നുവെന്നും വാദപ്രതിവാദം നടന്നാൽ കുമാരിലനേ ജയിക്കുകയുള്ളൂ എന്നും കിത്ത് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ശങ്കരൻ തന്റെ വാദത്തിനുതകിയ യുക്തികളെല്ലാം കുമാരിലന്റെ പക്കൽനിന്നെടുത്തതാണെന്നും അദ്ദേഹം നിരീക്ഷിക്കുന്നു. വേദവിഹിതങ്ങളായ യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളുടെ വക്താവായിരുന്നു കുമാരിലൻ. പ്രായോഗികതലത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരും യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നില്ല. അദ്വൈതവേദാന്തികൾ വ്യാവഹാരിക ജീവിതത്തിൽ കുമാരിലന്റെ നയങ്ങളെയാണ് പിന്തുടരുന്നതെന്ന അഭിപ്രായം (വ്യവഹാരേ ഭാട്ടനയ:) നിലവിലുണ്ടല്ലോ.

കുമാരിലന്റെ നിർദ്ദേശപ്രകാരം, മഗധയുടെ തലസ്ഥാനമായ മാഹിഷ്മതിയിലേയ്ക്കുപോയി വിഖ്യാതമീമാംസകനായ

മണ്ഡനമിശ്രനെ വാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തി സുരേശ്വരനെന്നു പേരു നൽകി ശിഷ്യനാക്കിയ ഐതിഹ്യം വളരെ പ്രസിദ്ധമാണ്. എന്നാൽ, ഈ ഐതിഹ്യത്തിന്റെ വാസ്തവികതയെ പല പണ്ഡിതൻമാരും ചോദ്യം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്.

മണ്ഡനമിശ്രനും സുരേശ്വരനും ഒരാളാണെന്ന് എം.ഹിരിയണ്ണയും കുപ്പുസ്വാമിശാസ്ത്രികളും അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. വിദ്യാരണ്യമാധവന്റെ ശങ്കരദിഗ്വിജയത്തിലാണ് മണ്ഡനനും സുരേശ്വരനും ഒരാളാണെന്ന പരാമർശം വരുന്നത്. ബ്രഹ്മസിദ്ധി എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കർത്താവ് മണ്ഡനമിശ്രനാണ്. ബൃഹദാരണ്യക ഭാഷ്യ വാർത്തികത്തിന്റെ കർത്താവ് സുരേശ്വരനുമാണ്. സുരേശ്വരന്റെ വാർത്തികത്തിനു വിദ്യാരണ്യൻ വാർത്തികസാരം എന്ന പേരിൽ ഒരു ഗ്രന്ഥം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ബ്രഹ്മസിദ്ധിയുടെയും വാർത്തികത്തിന്റെയും കർത്താക്കൾ വ്യത്യസ്തവ്യക്തികളാണെന്ന നിലയിലാണ് വിദ്യാരണ്യൻ പരാമർശിക്കുന്നത്. ഈ വസ്തുതയുടെയും മണ്ഡനകൃതിയായ ബ്രഹ്മസിദ്ധിയിലെയും സുരേശ്വരകൃതികളായ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യ വാർത്തികം, നൈഷ്കർമ്യസിദ്ധി എന്നിവയിലെയും അടിസ്ഥാന നിലപാടുകൾ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഹിരിയണ്ണ മണ്ഡനനും സുരേശ്വരനും രണ്ടു വ്യക്തികളാണെന്ന നിഗമനത്തിലെത്തുന്നത്. (J.R.A.S., 1923 ഏപ്രിൽ, 1924 ജനുവരി ലക്കങ്ങൾ). വിദ്യാരണ്യൻ രണ്ടു കൃതികളിൽ പരസ്പരവിരുദ്ധമായി എഴുതാൻ കാരണമെന്ത്? ശങ്കരദിഗ്വിജയ കർത്താവായ വിദ്യാരണ്യനും വാർത്തികസാര കർത്താവായ വിദ്യാരണ്യനും വെവ്വേറെ ആളുകളാണെന്ന നിഗമനത്തിലേയ്ക്കാണ് ഇതു നയിക്കുന്നതെന്ന് സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസ്ഗുപ്ത അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. (A History of Indian Philosophy, Vol. 2).

മണ്ഡനമിശ്രന്റെ യഥാർത്ഥ പേര് വിശ്വരൂപൻ എന്നാണെന്ന് ശങ്കരജീവചരിത്രങ്ങൾ പറയുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന് ഉംവേകൻ എന്ന പേരുകൂടിയുണ്ടെന്ന് മാധവീയ ശങ്കരവിജയത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. വിശ്വരൂപനും മണ്ഡനനും ഉംവേകനും ഒരാളാണെന്ന ശങ്കരദിഗ്വിജയത്തിലെ പ്രസ്താവം അടിസ്ഥാനമില്ലാത്തതാണെന്നു കുഞ്ചുണ്ണിരാജ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

'ദാർശനിക നിഘണ്ടു'വിൽ പറയുന്നു: "മണ്ഡനമിശ്രനു വിശ്വരൂപൻ എന്നും പേരുള്ളതായി പറയുന്നെങ്കിലും അതു ശരിയല്ലെന്നു 'ന്യായരത്നദീപാവലി'യിൽനിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. വിശ്വരൂപൻ മറ്റൊരു പണ്ഡിതനാണ് – വേദാന്തകൃതിയായ 'വിവേകമാർത്താണ്ഡ'ത്തിന്റെ കർത്താവ്.' (സി.പ്രസാദ്, പു. 253).

'ന്യായരത്നദീപാവലി'യിലെ ഒരു ശ്ലോകത്തിൽ വിശ്വരൂപൻ, പ്രഭാകരൻ, മണ്ഡനൻ, വാചസ്പതി, സുചരിതമിശ്രൻ എന്നിങ്ങനെ പ്രത്യേകം പേരു പറയുന്നതിൽനിന്ന് വിശ്വരൂപനും മണ്ഡനനും രണ്ടു വ്യക്തികളാണെന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

ഭവഭൂതി എന്ന പേരിൽ പ്രസിദ്ധനായ സംസ്കൃത നാടകകൃത്തും ദാർശനികനുമാണ് ഉംവേകൻ എന്നാണ് പണ്ഡിതാഭിപ്രായം. കുമാരിലഭട്ടന്റെ ശിഷ്യനും കനൗജിലെ യശോവർമ്മന്റെ സദസ്യനുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. വിദർഭയാണ് ജന്മദേശം. കുമാരിലന്റെ 'ശ്ലോകവാർത്തിക'ത്തിനും മണ്ഡനന്റെ 'ഭാവനാവിവേക'ത്തിനും ഉംവേകൻ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് ക്രി.പി. 655–725 കാലഘട്ടത്തിലാണ്. നാലന്ദാ വിശ്വവിദ്യാലയത്തിലെ ബൗദ്ധപണ്ഡിതനായിരുന്ന കമലശീലൻ തന്റെ 'തത്ത്വസംഗ്രഹവ്യാഖ്യ'യിൽ ഉംവേകനെ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ടത്രേ. കമലശീലന്റെ കാലം ക്രി.പി. 713–763 ആണ്. ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത് മണ്ഡനമിശ്രൻ ജീവിച്ചിരുന്നത് ഉംവേകനും കമലശീലനും മുമ്പോ ഏതാണ്ട് ഒരേ കാലഘട്ടത്തിലോ ആണെന്നാണ്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മണ്ഡനന്റെ ജീവിതകാലം ക്രി.പി. 650നും 750നും ഇടയ്ക്കായിരിക്കണം എന്നാണ് കണക്കുകൂട്ടുന്നത്. അതായത് ശങ്കരൻ ജനിക്കുന്നതിന് ഏതാണ്ട് അരനൂറ്റാണ്ടു മുമ്പ് എന്നർത്ഥം.

മണ്ഡനമിശ്രനുമായുള്ള ശങ്കരാചാര്യരുടെ വാദപ്രതിവാദം എത്ര ദിവസം നീണ്ടുനിന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ ശങ്കരജീവചരിത്രകാരൻമാർക്കിടയിൽത്തന്നെ അഭിപ്രായ ഐക്യം കാണുന്നില്ല. മണ്ഡനൻ ആറാംദിവസം തോൽവി സമ്മതിച്ചുവെന്നും അതല്ല പതിനെട്ടാം ദിവസമാണെന്നും വ്യത്യസ്താഭിപ്രായങ്ങളുണ്ട്. വി.പനോളി ആദ്യത്തെ അഭിപ്രായവും പി.ശേഷാദ്രി അയ്യരും ടി.പി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരും രണ്ടാമത്തെ അഭിപ്രായവും പിന്തുടരുന്നു. ടി.എം.പി. മഹാദേവനെപ്പോലുള്ളവർ 'തർക്കം അനേകം ദിവസം നീണ്ടുനിന്നു' എന്ന് കൊട്ടത്താപ്പിൽ പറഞ്ഞ് തടിതപ്പുന്നു.

ശങ്കരനോട് മണ്ഡനമിശ്രന്റെ പത്നി ഉഭയഭാരതി കാമശാസ്ത്ര സംബന്ധിയായ ചോദ്യമുന്നയിച്ചുവെന്നും അതിനു മറുപടിപറയാനാകാതെ ഒരു മാസത്തെ അവധി ചോദിച്ചുവെന്നും അമരുകരാജാവിന്റെ മൃതദേഹത്തിൽ യോഗശക്തികൊണ്ട് പരകായപ്രവേശം നടത്തി കാമകലകൾ പഠിച്ചുവെന്നും മറ്റും ഒരു കഥയുണ്ട്. ഈ കഥ കെട്ടിച്ചമച്ചതാണെന്നാണ് പല ശങ്കരഭക്തരും പറയുന്നത്. ടി.എം.പി.മഹാദേവൻ അപ്രസക്തമായ ഒരു ഉപ

കഥയാണ് ഇതെന്നു പറഞ്ഞ് തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്. (ശങ്കരാചാര്യർ, പു.38). "ആചാര്യപാദരുടെ സർവജ്ഞൻ എന്ന യശസ്സിന് മാലിന്യം ഏല്പിച്ച ഈ കഥ പിൽക്കാലത്ത് ആരോ എഴുതി ച്ചേർത്തതാകാനേ തരമുള്ളൂ എന്നു ചിന്തിക്കുന്നതാവും ബുദ്ധി" എന്ന് വിദ്യാവാചസ്പതി വി.പനോളി സമാധാനിക്കുന്നു. (ശ്രീശങ്കരദർശനം, പുറം 12).

മണ്ഡനമിശ്രന്റെ വീട് എവിടെയായിരുന്നു എന്നതിനെക്കുറിച്ചും ശങ്കരജീവചരിത്രകാരൻമാർക്കിടയിൽത്തന്നെ ഭിന്നാഭിപ്രായങ്ങളാണുള്ളത്. ടി.എം.പി.മഹാദേവൻ പറയുന്നതു നോക്കുക: "മാധവീയ ശങ്കരവിജയത്തിൽ അത് വിദർഭയിലാണെന്നും, ചിദ്വിലാസ് അത് കാശ്മീരിൽ ആയിരുന്നുവെന്നും, വ്യാസാചലീയത്തിൽ അത് മഗധയിലായിരുന്നുവെന്നും പറയുന്നു. ഹസ്തിനപുരത്തിനടുത്ത് 'ബിന്ദിലബിന്ദു' എന്ന് തദ്ദേശീയമായി അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന 'വിദ്യാലയ' ആണ് ഈ സ്ഥലമെന്ന് ആനന്ദഗിരി പറയുന്നു." (പുറം 35)

ഒരാളുടെ വീട് നാലുപേർ നാലു സ്ഥലത്താണ് എന്നു പറയുന്നതിന്റെ കാരണം എന്ത്? നാലുപേരെ കൂട്ടിക്കലർത്തി ഒരാളാക്കിയതിന്റെ പരിണതഫലമാണ് അതെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നതായിരിക്കും യുക്തിസഹം. മണ്ഡനമിശ്രനും വിശ്വരൂപനും ഉംവേകനും സുരേശ്വരനും നാലു വ്യക്തികളാണെന്നതാണ് വാസ്തവം. വിദർഭ ഉംവേകന്റെ സ്ഥലമാണ്; മണ്ഡനന്റെ സ്ഥലം മഗധയുടെ തലസ്ഥാനമായിരുന്ന മാഹിഷ്മതിയും. അവശേഷിക്കുന്ന സ്ഥലങ്ങൾ ഒരുപക്ഷെ വിശ്വരൂപന്റെയും സുരേശ്വരന്റെയുമാകാം.

ഉജ്ജയിനിയിലെ ഭട്ടഭാസ്കരൻ എന്ന പണ്ഡിതനെയാണ് പിന്നെ ശങ്കരാചാര്യർ വാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തിയതായി പറയുന്നത്. ഭേദാഭേദവാദം, ജ്ഞാനകർമ്മസമുച്ചയവാദം എന്നീ പേരുകളിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഒരു ദർശനപദ്ധതിയുടെ വ്യാഖ്യാതാവാണ് ഭട്ടഭാസ്ക്കരൻ. മോക്ഷത്തിനു ജ്ഞാനം മാത്രം പോരാ, കർമ്മവും ആവശ്യമാണ് എന്നായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. അദ്വൈതികളുടെ ബ്രഹ്മവിവർത്തവാദത്തിനു വിരുദ്ധമായി ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക പരിണാമമാണ് പ്രപഞ്ചം എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ശങ്കരനുശേഷം ജീവിച്ചിരുന്ന ആളാണ് ഭട്ടഭാസ്കരൻ എന്നാണ് പല പണ്ഡിതൻമാരും പറയുന്നത്. കുഞ്ചുണ്ണിരാജ ഈ അഭിപ്രായക്കാരനാണ്. ശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ ഭാസ്കരന്റെ പൂർവ്വാചാര്യൻമാരായിരുന്ന ആശ്മരഥ്യനെയും ഔഡുലോമിയെയും പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്.

എന്നാൽ ഭാസ്കരനെപ്പറ്റി പരാമർശമൊന്നും കാണുന്നില്ല. എന്നാൽ ഭഗവദ്ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ ഭട്ടഭാസ്കരൻ ശങ്കരാചാര്യരുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഉദ്ധരിച്ച് അവയെ ഖണ്ഡിക്കുന്നുണ്ടത്രേ. ശങ്കരശിഷ്യനായ പദ്മപാദന്റെയും വാചസ്പതിമിശ്രന്റെയും കൃതികളിൽ ഭട്ടഭാസ്കരനെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ കാലം ക്രി.പി. 898-976 ആണ്. ഇതിൽനിന്ന് ഭട്ടഭാസ്കരൻ ആദിശങ്കരനുശേഷവും വാചസ്പതിമിശ്രനുമുമ്പും ഭാരതീയ ദാർശനിക മണ്ഡലത്തിൽ വിരാജിച്ചിരുന്ന ആളാണെന്ന് അനുമാനിക്കാം. ഒമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലം എന്നു പറയാം. പദ്മപാദനെപ്പോലുള്ള ശങ്കരശിഷ്യരായ ഏതെങ്കിലും ശങ്കരാചാര്യർ ഭട്ടഭാസ്ക്കരനുമായി വാദപ്രതിവാദം നടത്തിയിരിക്കാം. അതിനെ ആദിശങ്കരജീവിതത്തിലേയ്ക്കു കൂട്ടിച്ചേർത്തതാകാം.

ശങ്കരാചാര്യർ വാദത്തിൽ തോൽപ്പിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ശ്രീഹർഷനും ഉൾപ്പെടുന്നു. കാന്യകുബ്ജക്കാരനായ ദാർശനികനും സംസ്കൃതകവിയുമായിരുന്നു ശ്രീഹർഷൻ. 'ഖണ്ഡനഖണ്ഡഖാദ്യം' എന്ന പ്രശസ്തമായ ദാർശനിക ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കർത്താവാണ് അദ്ദേഹം. സംസ്കൃതത്തിലെ പഞ്ചമഹാകാവ്യങ്ങളിൽ ഒന്നായ 'നൈഷധീയചരിതം' അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതിയാണ്. പന്ത്രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജീവിതകാലം. ആദിശങ്കരന് മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടിനുശേഷം ജീവിച്ചിരുന്ന ശ്രീഹർഷനെ അദ്ദേഹം വാദത്തിൽ തോൽപ്പിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിന്റെ യുക്തി എന്താണ്?

ഗൗഡദേശത്തെ (ബംഗാളിന്റെ വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ ഭാഗം) വിശ്രുത മീമാംസാ പണ്ഡിതനായ മുരാരിമിശ്രൻ ശങ്കരാചാര്യരുടെ ഉപദേശം സ്വീകരിച്ച് സാമാന്യജനങ്ങൾക്കിടയിൽ അദ്വൈതവേദാന്തം പ്രചരിപ്പിച്ചു എന്നാണ് പറയപ്പെടുന്നത്. (പി. ശേഷാദ്രി അയ്യർ, പുറങ്ങൾ 139-140). ജൈമിനിയുടെ മീമാംസാസൂത്രങ്ങൾക്ക് ആദ്യമായി ഭാഷ്യം രചിച്ചത് ശബരസ്വാമിയാണ്. ആ ശബരഭാഷ്യത്തിന്റെ പ്രമുഖ വ്യാഖ്യാതാക്കളിൽ ഒരാളാണ് മുരാരിമിശ്രൻ. മീമാംസ സമ്പ്രദായത്തിൽ കുമാരിലന്റെ ഭാട്ടമതവും പ്രഭാകരന്റെ ഗുരുമതവും കഴിഞ്ഞാൽ പ്രമുഖസ്ഥാനം അലങ്കരിക്കുന്നത് മുരാരിമിശ്രന്റെ മിശ്രമതമാണ്. ഈ മതം 'മുരാരിയുടെ തൃതീയപന്ഥാവ്' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം ജീവിച്ചിരുന്നത് പതിനൊന്നാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യപകുതിയിലാണ്. അതായത്, ശങ്കരാചാര്യർക്കു ശേഷം ഏതാണ്ട്

ഇരുന്നൂറുകൊല്ലങ്ങൾക്കുശേഷം. അപ്പോൾ ആദിശങ്കരൻ മുരാരി മിശ്രന് ഉപദേശം നൽകി എന്നത് എങ്ങനെ ശരിയാകും?

കാമരൂപത്തിലെ അഭിനവഗുപ്തനാണ് ശങ്കരാചാര്യർ വാദത്തിൽ പരാജയപ്പെടുത്തുന്ന മറ്റൊരു ആചാര്യൻ. വാദത്തിൽ പരാജയപ്പെട്ട അഭിനവഗുപ്തൻ ശിഷ്യഭാവത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരോടൊപ്പം കൂടി ആഭിചാരകർമ്മത്തിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിനു ഭഗന്ദരരോഗം ഉണ്ടാക്കി എന്നാണ് മാധവീയശങ്കരവിജയത്തിൽ പറയുന്നത്. വൈദ്യൻമാരുടെ ചികിത്സയൊന്നും ഫലിക്കാതായപ്പോൾ ശങ്കരാചാര്യർ ശിവനെ സ്മരിച്ചുവെന്നും അപ്പോൾ അമരവൈദ്യൻമാർ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് ഇത് ആഭിചാരത്താൽ ഉണ്ടായ രോഗമാണെന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുകയും ചെയ്തുവത്രേ. ഇതേത്തുടർന്ന് ശിഷ്യനായ പദ്മപാദൻ (സനന്ദൻ) മറുമന്ത്രത്തിലൂടെ രോഗത്തെമാറ്റി അഭിനവഗുപ്തനെ നശിപ്പിച്ചു എന്നാണ് മാധവീയ കഥ.

ശങ്കരജീവചരിത്രങ്ങളെല്ലാം ചില വ്യത്യാസങ്ങളോടെ ഈ കഥ ആവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. പി.ശേഷാദ്രി അയ്യരുടെ 'ശ്രീശങ്കരാചാര്യചരിത'ത്തിൽ കാണുന്നതിങ്ങനെയാണ്: "അദ്ദേഹം (പദ്മപാദൻ) ഇഷ്ടദേവനായ നൃസിംഹഭഗവാനെ സ്മരിച്ചു. ഭഗവാൻ ദർശനം നൽകി അശ്വനീദേവൻമാരെ സ്മരിക്കാൻ ഉപദേശിച്ചു. പത്മപാദൻ അപ്രകാരം ചെയ്തപ്പോൾ അവർ ആവിർഭവിച്ച് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞു: നിങ്ങളുടെ ഗുരുവിന്റെ ശരീരത്തിൽ യാതൊരു രോഗവും ഇല്ല. ഇത് ഒരു ദുഷ്ടന്റെ മന്ത്രശക്തി പ്രഭാവമാണ്. അതിന് പ്രത്യഭിചാരം ചെയ്താൽ അദ്ദേഹം സ്വസ്ഥനാകും. ആ ദുഷ്ടൻ മരിക്കുകയും ചെയ്യും." (പുറം 136).

'കാമരൂപദേശത്തു (ആസ്സാം)ചെന്ന് അഭിനവഗുപ്തനെ നേരിടുവാനാണ്' ശങ്കരാചാര്യർ തീർച്ചപ്പെടുത്തിയതെന്ന് മാധവീയശങ്കരവിജയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പി.ശേഷാദ്രിഅയ്യരും ടി.പി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരും ജി.ബാലകൃഷ്ണൻനായരും കെ.കുഞ്ചുണ്ണിരാജയും പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ, അഭിനവഗുപ്തനെ 'കണ്ടുമുട്ടിയത് കാശ്മീരിൽവെച്ചാണെന്ന് ഒരു വിവരണം പറയുന്നതായി' ടി.എം.പി. മഹാദേവൻ പറയുന്നു.

എന്നാൽ, ദയാനന്ദസരസ്വതി ഇക്കഥയെ കുറച്ചു വ്യത്യസ്തമായ രീതിയിലാണ് അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: 'അതിനിടയിൽ പുറമെ വേദമതക്കാരെന്നു നടിക്കുകയും അകമേ തികഞ്ഞ ജൈനരുമായ രണ്ടുപേർ വന്നുകൂടി. ഇവരെ ശങ്കരാചാര്യർ കണക്കറ്റു സ്നേഹിച്ചു. അവർ എന്തോ തീവ്ര

മായ വിഷവസ്തു ഭക്ഷിക്കാൻ കൊടുത്തതിന്റെ ഫലമായി വിശപ്പ് മന്ദീഭവിച്ചു. പിന്നീട് ശരീരമാസകലം നീരും പരുക്കുകളും വന്ന് ആറുമാസത്തിനകം ശരീരം ത്യജിച്ചു." (സത്യാർത്ഥപ്രകാശം, പുറം 455).

'സത്യാർത്ഥപ്രകാശ'ത്തിന്റെ വിവർത്തകനായ ആചാര്യ നരേന്ദ്രഭൂഷൺ 'ഐതിഹാസിക നിരീക്ഷൺ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അടിക്കുറിപ്പിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "അഭിനിഷേവിതൻ, അഭിനിവേശൻ എന്നീ നാസ്തികർ കേദാരനാഥത്തിൽവെച്ചു ശങ്കരനു വിഷം നൽകി."

ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെയും ജീവചരിത്രകാരൻമാരുടെയും വിവരണങ്ങൾ തമ്മിൽ ചില പൊരുത്തക്കേടുകൾ കാണാം. ഒന്നിൽ ആഭിചാരകർമ്മത്തിലൂടെ രോഗമുണ്ടാക്കുമ്പോൾ മറ്റേതിൽ വിഷം നൽകുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒന്നിൽ അതുചെയ്യുന്നത് അഭിനവഗുപ്തനാകുമ്പോൾ മറ്റേതിൽ അഭിനിഷേവിതൻ, അഭിനിവേശൻ എന്നിവരാണ്. ഒന്നിൽ ആഭിചാരം നടത്തുന്നത് ശാക്തേയ ആചാര്യനാകുമ്പോൾ മറ്റേതിൽ വിഷം നൽകുന്നത് നാസ്തികർ അഥവാ ജൈനൻമാരാണ്. ഒന്നിൽ മറുമന്ത്രത്തിലൂടെ രോഗം ശമിക്കുമ്പോൾ മറ്റേതിൽ രോഗം മൂർച്ഛിച്ച് ആചാര്യൻ ഇഹലോകവാസം വെടിയുകയാണ്.

കാശ്മീരി ശൈവസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ആചാര്യനും കാവ്യമീമാംസകനും ജഗത്തിനെ നിഷേധിക്കാത്ത അദ്വൈതിയുമായ അഭിനവഗുപ്തനെയാണ് ഇവിടെ കാമരൂപദേശീയനായി വർണ്ണിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന് കെ.കുഞ്ചുണ്ണിരാജ അനുമാനിക്കുന്നു. താന്ത്രികനെന്ന നിലയിലും അഭിനവഗുപ്തൻ വളരെ പ്രസിദ്ധനായിരുന്നു. ആയിരത്തിയിരുന്നൂറു ശിഷ്യൻമാരോടൊപ്പം ശ്രീനഗറിനു തെക്കുപടിഞ്ഞാറുള്ള ഭൈരവഗുഹയിൽ ഭൈരവസ്തോത്രം ചൊല്ലിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം സമാധിയായി എന്നാണ് ഐതിഹ്യം. ക്രി.പി. പത്താംനൂറ്റാണ്ടാണ് അഭിനവഗുപ്തന്റെ കാലഘട്ടം എന്നാണ് പൊതുവെ കണക്കാക്കപ്പെടുന്നത്. അതായത് ആദിശങ്കരന്റെ കാലത്തിനുശേഷം ഏതാണ്ട് രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കപ്പുറം. അപ്പോൾ ശങ്കരാചാര്യർ അഭിനവഗുപ്തനെ പരാജയപ്പെടുത്തിയെന്നും അഭിനവഗുപ്തൻ ആഭിചാരം നടത്തിയെന്നും പറയുന്നതിലെന്താണ് കാര്യം?

ഇതിലെ പൊരുത്തക്കേട് കുഞ്ചുണ്ണിരാജ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു: "പ്രത്യഭിജ്ഞാസിദ്ധാന്ത സ്ഥാപകനും സുപ്രസിദ്ധ വേദാന്തചിന്തകനുമായ മഹാത്മാവിനെപ്പറ്റി

തീരെ അസംഭാവ്യമായ ഇത്തരം ഐതിഹ്യം ഉദ്ഭവിച്ചത് എങ്ങ നെയാണെന്നറിയുന്നില്ല. ശങ്കരാചാര്യരുടെ കാലം കഴിഞ്ഞു രണ്ടു നൂറ്റാണ്ടെങ്കിലും കഴിഞ്ഞാണ് അഭിനവഗുപ്തൻ ജീവി ച്ചത് എന്ന കാര്യവും ഈ കഥയുടെ കഥയില്ലായ്മ വിളിച്ചോതു ന്നുണ്ട്." (ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ, പുറം 122).

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ നിലനില്പിനും പ്രചാരണത്തി നുമായി ഭാരതത്തിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ ശങ്കരൻ മഠങ്ങളും ഉപമഠങ്ങളും സ്ഥാപിച്ച് ശിഷ്യൻമാരെ അവയുടെ അധിപന്മാ രാക്കി എന്ന ഐതിഹ്യത്തിനു വളരെ വ്യാപകമായ പ്രചാരമു ണ്ട്. ശൃംഗേ രിയിലെയും ദ്വാരകയിലെയും ജഗന്നാഥപുരിയി ലെയും ബദരീനാഥത്തിലെയും മഠങ്ങളാണ് അവയിൽ പ്രധാ നം. കാഞ്ചിയിലെ മഠവും ആദിശങ്കരനാൽ സ്ഥാപിതമാണെ ന്നാണ് അവർ അവകാശപ്പെടുന്നത്. ഈ മഠങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചത് ആദിശങ്കരാചാര്യരല്ല, ശിഷ്യൻമാരാണ് എന്നും ചില ശങ്കരജീവ ചരിത്രങ്ങളിൽ കാണു ന്നുണ്ട്. കേദാരനാഥത്തുവെച്ച് ശങ്കരാ ചാര്യർക്ക് ദേഹത്യാഗസങ്കല്പം ഉദിക്കുകയും സമാധിസ്ഥനാകു ന്നതിനുമുമ്പ് ശിഷ്യൻമാർക്ക് അന്ത്യോപദേശം നൽകുകയും ചെയ്തുവത്രേ. അപ്പോൾ രാജാവായ സുധന്വാവ് അദ്ദേഹത്തോട് ഇപ്രകാരം അപേക്ഷിച്ചു: "അവിടുത്തെ പ്രമുഖരായ നാലു ശിഷ്യൻമാരെക്കൊണ്ട് മഠങ്ങൾ സ്ഥാപിപ്പിച്ച് ഗുരുശിഷ്യ പരമ്പര യായി ബ്രഹ്മവിദ്യ പ്രചരിപ്പിക്കണം. അങ്ങനെ പരമ്പരാഗതമായി ല്ലെങ്കിൽ വിദ്യ സഫലമാകയില്ല. അതിനാൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ അങ്ങ് വേണ്ടതു നിർദ്ദേശിക്കണം."

ആചാര്യർ ക്ഷണനേരം മൗനം അവലംബിച്ചതിനുശേഷം പത്മപാദൻ, സുരേശ്വരൻ, ഹസ്താമലകൻ, തോടകൻ എന്നിവ രോട് ഭാരതത്തിന്റെ നാലുഭാഗത്ത് നാലു മഠങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കാൻ നിർദ്ദേശിച്ചു. മഠഭരണത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥകൾ - മഠാമ്നായം - പറഞ്ഞുകൊടുത്ത് സുധന്വാവിനെക്കൊണ്ട് എഴുതിയെടുപ്പിക്കു കയും ചെയ്തു എന്നാണ് ശേഷാദ്രി അയ്യർ ജീവചരിത്രത്തിൽ പറയുന്നത്. (പുറം 147).

ശങ്കരന്റെ മരണസ്ഥലത്തെപ്പറ്റിയും ഭിന്നാഭിപ്രായമുണ്ട്. കേദാരനാഥം, കാഞ്ചീപുരം, ബദരീനാഥം, മഹൂരിപുരി, തൃശ്ശൂർ, കാശ്മീർ എന്നിങ്ങനെ പല സ്ഥലങ്ങളും പറയപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്താണതിനു കാരണം? ടി.പി. ബാലകൃഷ്ണൻനായർ അതിന്റെ കാരണം ശരിയായി കണ്ടെത്തുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നത് "മറ്റു പല ശങ്കരാചാര്യരുടെ കഥയും ആദിശങ്കരന്റെ കഥയോട്

ഘടിപ്പിച്ചതാകാം ഇതിനു കാരണ"മെന്നാണ്. (ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ - ചരിത്രവും തത്ത്വദർശനവും, പുറം 32).

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ ആചാര്യനായ ശങ്കരാചാര്യരെ ആദിശങ്കരൻ എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിക്കാറ്. ആ പേരിലെ 'ആദി' എന്ന വിശേഷണം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. അദ്ദേഹത്തിനുശേഷവും അനേകം ശങ്കരാചാര്യൻമാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടെന്നാണ് അതു സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ശങ്കരമഠങ്ങളിലെയും ഉപമഠങ്ങളിലെയും അധിപൻമാർ ശങ്കരാചാര്യർ എന്നാണ് ഇന്നും അറിയപ്പെടുന്നത്. കാഞ്ചി യിലെ ഇപ്പോഴത്തെ മഠാധിപതി അവിടുത്തെ എഴുപത്തൊന്നാമത്തെ ശങ്കരാചാര്യരാണെന്നാണ് അവകാശപ്പെടുന്നത്. ശൃംഗേരി മഠാധിപതി അവിടുത്തെ മുപ്പത്തിയാറാമത്തെ ശങ്കരാചാര്യരും. ഇതുപോലെ മറ്റു മഠങ്ങളിലെയും കണക്കെടുത്താൽ ആദിശങ്കരനുശേഷം ആയിരത്തിയിരുന്നൂറു വർഷക്കാലത്തിനിടയ്ക്ക് ഏതാണ്ട് ഇരുന്നൂറിലധികം ശങ്കരാചാര്യൻമാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ടാവും. കുറച്ചു ദിവസങ്ങൾക്കുമുമ്പുപോലും തൃശ്ശൂരിലെ ഉപമഠത്തിൽ ഒരു നമ്പൂതിരിപ്പാടിനെ ശങ്കരാചാര്യരായി അവരോധിക്കുകയുണ്ടായി.

ആദിശങ്കരൻ എന്ന വ്യക്തിയുടെ ജീവിതത്തിന്റെ ഐതിഹ്യപരമായ ആവിഷ്കാരത്തിൽ ശങ്കരദ്വിഗ്വിജയങ്ങളുടെ രചനാകാലം വരെയുള്ള മറ്റു പല ശങ്കരാചാര്യൻമാരുടെയും ജീവിതങ്ങളും കൂടിക്കലർന്നിരിയ്ക്കാം; അല്ലെങ്കിൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയിരിയ്ക്കാം. ഈ കൂട്ടിക്കലർത്തലിലൂടെയും കെട്ടുകഥകളുടെ കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളിലൂടെയും ശങ്കരാചാര്യരുടെ മഹത്വത്തെ പൊലിപ്പിച്ചുകാട്ടാനാണ് ശങ്കരദ്വിഗ്വിജയങ്ങളും അവയെ അവലംബിക്കുന്ന ജീവചരിത്രങ്ങളും ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അവയെ ചരിത്രബോധത്തോടെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ആദിശങ്കരനിൽ വെച്ചുകെട്ടിയിട്ടുള്ള പൊയ്ക്കാലുകൾ വെളിപ്പെടും.

അദ്വൈതവേദാന്തവും ബൗദ്ധദർശനവും

പതിനെട്ടു പുരാണങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് പത്മപുരാണം. വൈഷ്ണവ മതാനുയായികളാണ് അതിന്റെ രചയിതാക്കൾ. അതിലെ ഉത്തരകാണ്ഡത്തിൽ ഭാരതത്തിലെ വ്യത്യസ്ത മതവിഭാഗങ്ങളുടെയും ദർശനപദ്ധതികളുടെയും ഉദ്ഭവത്തെക്കുറിച്ച് കൗതുകകരമായ ഒരു കഥയുണ്ട്. ശിവൻ പാർവ്വതിയോടു പറയുന്ന രീതിയിലാണ് ആ ഉപാഖ്യാനം. അതീവരഹസ്യമായ ഈ കഥ ആരോടും പറയരുത് എന്ന ഉപാധിവച്ചുകൊണ്ടാണ് ശിവൻ ആരംഭിക്കുന്നത്.

വളരെ പണ്ട് സ്വയംഭൂവമനുവിന്റെ യുഗത്തിൽ നമുചിയെപ്പോലെയുള്ള അതിശക്തരും പരാക്രമശാലികളുമായ ധാരാളം അസുരന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. അവരെല്ലാം വിഷ്ണുഭക്തരുമായിരുന്നു. വേദവിഹിതങ്ങളായ കർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് വിശുദ്ധവും പാപരഹിതവുമായ ജീവിതമാണ് അവർ നയിച്ചത്. ഇതു കണ്ട് ദേവൻമാർക്ക് അസൂയയും നിരാശയും ഭയവും ഉണ്ടായി. ഇന്ദ്രന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ അവർ വിഷ്ണുവിനെ അഭയംപ്രാപിച്ച് സഹായം അഭ്യർത്ഥിച്ചു. അസുരൻമാരെ ആശയക്കുഴപ്പത്തിലാക്കുന്നതിനും വഴിതെറ്റിക്കുന്നതിനും നശിപ്പിക്കുന്നതിനുമായി വേദവിരുദ്ധവും കപടവുമായ ശാസ്ത്രങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചു പ്രചരിപ്പിക്കാൻ വിഷ്ണു ശിവനോട് ആവശ്യപ്പെട്ടു. ശിവൻ ആദ്യം വിമുഖത പ്രകടിപ്പിച്ചുവെങ്കിലും വിഷ്ണുവിന്റെ നിർബന്ധത്തിനു വഴങ്ങി. ആ ദൈവികമായ ഗൂഢാലോചനയുടെ ഫലമായാണത്രേ ശൈവം, ശാക്തേയം, പാശുപതം, സാംഖ്യം, വൈശേഷികം, ന്യായം, മീമാംസ, ചാർവ്വാകം, ബൗദ്ധം മുതലായ ദർശന-മത സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.

മായാവാദത്തെയും ഈ പുരാണം കപടശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പട്ടികയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട് എന്നത് ഒട്ടും ആശ്ചര്യകരമല്ല. പത്മപുരാണത്തിൽ ശിവൻ പാർവ്വതിയോടു പറയുന്നതു നോക്കുക: "അല്ലയോ ദേവീ, പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധവാദമായ മായാവാദമെന്ന കപട

ശാസ്ത്രം ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നതിനായി ഞാൻ ഒരു ബ്രാഹ്മണന്റെ രൂപത്തിൽ കലിയുഗത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടും. ഞാൻ ഉപദേശിക്കുന്ന മായാവാദദർശനം വേദങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥ അർത്ഥത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതാണ്. തന്മൂലം അത് ലോകത്ത് നിന്ദിക്കപ്പെടുന്നു. സ്വകർമ്മത്തെ പരിത്യജിക്കാൻ അത് ഉപദേശിക്കുന്നു. കർമ്മങ്ങൾ ഉപേക്ഷിച്ചവർ കർമ്മപരിത്യാഗമാണ് ധർമ്മം എന്ന് പറയുന്നു. ഈ രീതിയിൽ ഞാൻ പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവും ഒന്നുതന്നെയെന്നും വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട്. കലിയുഗത്തിൽ നാസ്തികരെ അന്ധാളിപ്പിക്കുന്നതിനായി പരമാത്മാവ് നിരാകാരനും നിർഗുണനും ആണെന്ന് ഞാൻ വിവരിക്കുന്നു. അതുപോലെ, വേദാന്ത മഹാശാസ്ത്ര വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ലോകത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നതിനായി ദേവീ, ഞാൻ അവൈദികമായ മായാവാദത്തെ വിവരിക്കും." (6.236 . 7-11).

ഉദ്ധരണിയിൽ പരാമർശിച്ച ബ്രാഹ്മണൻ ശങ്കരാചാര്യരാണെന്ന കാര്യത്തിൽ വ്യാഖ്യാതാക്കളെല്ലാം യോജിക്കുന്നു. ഐതിഹ്യങ്ങളെല്ലാം ശിവാവതാരമായാണല്ലോ ശങ്കരനെ വിവരിക്കുന്നത്. അതെന്തായാലും, വൈഷ്ണവരായ ചിലർ കെട്ടിച്ചമച്ച കഥയാണിതെന്ന് വിശദാംശങ്ങളിൽനിന്നു നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാൻ വിഷമമൊന്നുമില്ല. വൈഷ്ണവരെല്ലാം ഈ കഥയിൽ അന്ധമായി വിശ്വസിക്കുമ്പോൾ മറ്റുള്ളവർ ഇത് പിൽക്കാലത്ത് ഏതോ കുബുദ്ധികൾ കൂട്ടിച്ചേർത്ത കള്ളക്കഥയാണെന്നു കരുതുന്നു. കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളും കുത്തിത്തിരുകലുകളും പുനർവ്യാഖ്യാനങ്ങളുമെല്ലാം പുരാണേതിഹാസങ്ങളുടെ വികാസപരിണാമചരിത്രത്തിലെ സർവ്വസാധാരണമായ കാര്യങ്ങളാണ്. ഓരോ വിഭാഗവും പുരാണേതിഹാസങ്ങളിലെയും വേദോപനിഷത്തുകളിലെയും തങ്ങൾക്കിഷ്ടമില്ലാത്ത ഭാഗങ്ങളും ആധുനികകാലത്ത് ചെലവാകാത്ത ആശയങ്ങളും പ്രക്ഷിപ്തമാണെന്നുപറഞ്ഞ് തള്ളിക്കളയാറാണ് പതിവ്.

തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത എല്ലാ മത-ദർശന പദ്ധതികളെയും ദൈവനിന്ദാപരമെന്നു മുദ്രയടിച്ച് നശിപ്പിക്കാനുള്ള പ്രവണത എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും ആന്തരികപ്രകൃതമാണ്. മതങ്ങളുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് ഏകദൈവവിശ്വാസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മതങ്ങളുടെ സഹിഷ്ണുത വെറും കപടനാട്യമാണ്. ഹൈന്ദവ ഭാരതത്തിൽ തങ്ങളുടേതല്ലാത്ത ആശയങ്ങളെയെല്ലാം ആസുരമെന്നും അവൈദികമെന്നും മുദ്രയടിച്ച് ഇല്ലാതാക്കാനുള്ള ശ്രമം പ്രാചീനകാലം മുതൽതന്നെ ഉണ്ടായിരുന്നു. അസുരവിരോധം വൈദികകാലം മുതൽതന്നെ ഭാരതീയ സംസ്കൃതിയുടെ ഭാഗമാണ്.

മദ്ധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഹൈന്ദവവിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽത്തന്നെ, പ്രത്യേകിച്ച് ശൈവ-വൈഷ്ണവ വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിൽ കൊടിയ ഹിംസയോളം എത്തിയ സംഘർഷങ്ങൾ പതിവായിരുന്നു.

ലോകായതത്തെയും ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളെയുംപോലെ വേദത്തെ പ്രമാണമായി അംഗീകരിക്കാത്ത മത-ദർശനങ്ങൾക്കു മാത്രമല്ല ആസുരമുദ്ര ചാർത്തപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്ന് ഈ പുരാണ കഥ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ശൈവർക്കും ശാക്തേയർക്കും പാശുപതർക്കും മീമാംസകൻമാർക്കും മേൽവരെ ആസുരമുദ്ര ചാർത്തപ്പെട്ടിരുന്നു. ഈ വൈഷ്ണവ പുരാണകഥ ശിവനെ വിഷ്ണുവിന്റെ ഒരു സിൽബന്തിയായാണ് ചിത്രീകരിച്ചിരിക്കുന്നത് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശൈവൻമാരെവരെ ശിവനെക്കൊണ്ടു നേരിടുക എന്ന തന്ത്രം. വിഷ്ണുവിന്റെ പല അവതാരങ്ങളും ശിവഭക്തരായിരുന്നുവല്ലോ എന്ന വൈരുദ്ധ്യത്തിന് ഈ പുരാണകർത്താവ് വിഷ്ണുവിലൂടെ ഒരു കപടന്യായം അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. വിഷ്ണു ശിവനോടു പറയുന്നു: "അല്ലയോ ശക്തനായ രുദ്രാ, അസുരൻമാരെ വഴിതെറ്റിക്കുന്നതിനായി എന്റെ ഓരോ യുഗത്തിലുമുള്ള വ്യത്യസ്ത അവതാരങ്ങളും നിന്നെ ആരാധിക്കും."

ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങൾ വേദോപനിഷത്തുകളടങ്ങുന്ന ശ്രുതികളാണ്. ഹൈന്ദവമായ ഓരോ ദർശനപദ്ധതിയുടെയും ആചാര്യൻമാർ തങ്ങളുടെ പദ്ധതി മാത്രമാണ് വേദാനുസൃതമെന്നും മറ്റുള്ളവയെല്ലാം അവൈദികവും വേദവിരുദ്ധവുമാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും, മതത്തിന്റെ മൂശയിൽ വാർത്തെടുത്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും മൗലികസ്വഭാവം തന്നെയാണിത്. ഹൈന്ദവവീക്ഷണത്തിൽ ഒരു ദർശനപദ്ധതിയുടെ തെറ്റും ശരിയും നിർണ്ണയിക്കാനുള്ള മാനദണ്ഡം അതു വൈദികമാണോ, അവൈദികമാണോ എന്നതു മാത്രമാണ്. അല്ലാതെ അത് യുക്തിഭദ്രമാണോ, താർക്കികപ്പൊരുത്തമുള്ളതാണോ പ്രത്യക്ഷാനുമാനങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമാണോ എന്നതൊന്നുമല്ല.

അവൈദികം, നാസ്തികം, ബൗദ്ധം, ആസുരം മുതലായ പദങ്ങൾ ഹൈന്ദവപദകോശത്തിൽ ഏറ്റവും നിന്ദാർഹമായ പദങ്ങളാണ്. യഹൂദ-ക്രൈസ്തവ-ഇസ്ലാമിക-കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് മതങ്ങളിലെ അവിശ്വാസി, കാഫിർ, വിഗ്രഹാരാധകൻ, ബഹുദൈവാരാധകൻ, പരിച്ഛേദനം നടത്താത്തവൻ, തിരുത്തൽവാദി, വർഗ്ഗവഞ്ചകൻ എന്നിവ ഫലത്തിൽ ഇവയ്ക്കു സമാനങ്ങളാണ്. ഇത്തരം പദങ്ങളാൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്നവരെ കൊലത്തൂണുകളിൽ കെട്ടി കത്തിക്കുന്നതും ചിത്രവധം ചെയ്യുന്നതും ഭ്രഷ്ടാക്കുന്നതുമെല്ലാം അതതു മതങ്ങളുടെ വ്യവഹാരമണ്ഡല

ത്തിനകത്ത് പുണ്യകർമ്മങ്ങളാണ്.

അദ്വൈതവേദാന്തം വേദോപനിഷത്തുകളെ പരമപ്രമാണമായി കരുതുന്ന ഒരു ആസ്തികദർശനമാണ്. ശങ്കരാചാര്യർ തന്റെ ദർശനപദ്ധതിയിലെ ബ്രഹ്മം പോലുള്ള അടിസ്ഥാനപരികല്പനകളെ സ്ഥാപിക്കുന്നത് യുക്തിയുടെയും തർക്കശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അടസ്ഥാനത്തിലല്ല; മറിച്ച്, വേദോപനിഷത്തുകളിൽ അഭയം തേടിക്കൊണ്ടാണ്. മറ്റേതൊരു ആസ്തികനെയുംപോലെ അദ്വൈതവേദാന്തിയും നാസ്തിക-ബൗദ്ധമുദ്ര പേറാൻ ഭയപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തങ്ങളുടെ ദർശനപദ്ധതി വേദാനുസൃതവും ബൗദ്ധബന്ധം ഒട്ടുമില്ലാത്തതും ആണെന്നു തെളിയിക്കാൻ അദ്വൈതികൾ അമിതമായ വ്യഗ്രത കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ശങ്കരന്റെ മായാവാദത്തിന് അദ്വൈതികളല്ലാത്ത മറ്റു ഹൈന്ദവാചാര്യൻമാരിൽനിന്നു കടുത്ത എതിർപ്പ് നേരിട്ടിരുന്നു എന്നതു വ്യക്തമാണ്. മായാവാദം പ്രച്ഛന്ന ബൗദ്ധദർശനമാണെന്ന് അവരെല്ലാം ഒരുപോലെ ആരോപിച്ചിട്ടുണ്ട്. ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്നബൗദ്ധൻ എന്നു മുദ്രയടിക്കുന്നതിൽ വൈഷ്ണവാചാര്യൻമാരാണ് ഏറ്റവും കൂടുതൽ വ്യഗ്രത കാണിച്ചിട്ടുള്ളത്. ദ്വൈതികളും വിശിഷ്ടാദ്വൈതികളും ഭേദാഭേദവാദികളും സാംഖ്യൻമാരുമെല്ലാം ആ എതിർപ്പിന്റെ മുൻനിരയിലുണ്ടായിരുന്നു. മധ്വൻ, യാമുനാചാര്യൻ, രാമാനുജൻ, ഭാസ്ക്കരൻ, വേദാന്തദേശികൻ, വിജ്ഞാനഭിക്ഷു എന്നിവർ അവരിൽ പ്രമുഖരാണ്. ആ എതിർപ്പിന്റെ പരമ്പരയിലെ അവസാനത്തെ ആളാണ് ദയാനന്ദസരസ്വതി.

മായാവാദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം പത്മപുരാണത്തിന്റേതിൽനിന്ന് സാരാംശത്തിൽ വ്യത്യസ്തമല്ല. അദ്ദേഹം പറയുന്നതു നോക്കുക: "ജൈനൻമാരെ (അഥവാ ബൗദ്ധൻമാരെ) ഖണ്ഡിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി (ശങ്കരാചാര്യർ) ഉണ്ടാക്കിയ 'ബ്രഹ്മസത്യം, ജഗന്മിഥ്യ, ജീവബ്രഹ്മൈക്യം' മുതലായവ (ശിഷ്യൻമാർ) ഉപദേശിച്ചുതുടങ്ങി.... ജീവൻ, ബ്രഹ്മം, എന്നിവ ഒന്നാണെന്നും ജഗത്മിഥ്യയാണെന്നുമുള്ളത് ശങ്കരാചാര്യരുടെ സ്വന്തം മതമാണെങ്കിൽ അതത്ര നല്ല മതമല്ല. ജൈനികളെ ഖണ്ഡിക്കാൻ വേണ്ടി അതു സ്വീകരിച്ചതാണെങ്കിൽ നന്ന്." (സത്യാർത്ഥ പ്രകാശം, പുറം 455).

ലക്ഷ്യം മാർഗ്ഗത്തെ സാധൂകരിക്കുന്നു എന്ന തത്ത്വത്തോടുള്ള മതവാദികളുടെ ആഭിമുഖ്യം ഇവിടെ പ്രകടമാണ്. അവർക്കു സത്യദീക്ഷയേക്കാൾ പ്രധാനം കാര്യസാദ്ധ്യമാണ്. അതിനു

വേണ്ടി ഏതടവും അവർ എടുത്തുപയറ്റും. ബുദ്ധമതത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി കുറച്ചുകാലം ബുദ്ധനെ വിഷ്ണുവിന്റെ ഒരവതാരമാക്കി മാറ്റിയിരുന്നു. ബുദ്ധമതത്തെ പടിയടച്ചു പിണ്ഡം വെച്ചു കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ബുദ്ധന്റെ സ്ഥാനം മണ്ണിനടിയിലായി. ചരിത്രവും പുരാവസ്തു മ്യൂസിയങ്ങളിലെ അംഗഭംഗം വന്ന ബുദ്ധപ്രതിമകളും ഇക്കാര്യം വിളിച്ചുപറയുന്നുണ്ട്.

ബുദ്ധമതം നാസ്തികം അഥവാ അവൈദിക ദർശനമാണെന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമൊന്നുമില്ല. എന്നാൽ, അദ്വൈതവേദാന്തവും ബൗദ്ധദർശനവുമായി എന്തെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടോ? ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പിൽക്കാല രൂപങ്ങളുമായി അദ്വൈതവേദാന്തത്തിനു ബന്ധമുണ്ട് എന്നാണ് ഭാരതീയരും പാശ്ചാത്യരുമായ തത്ത്വശാസ്ത്ര പണ്ഡിതൻമാരിൽ മിക്കവരും കരുതുന്നത്. 'ബാഹ്യവസ്തുക്കളുടെ അയഥാർത്ഥതയെ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനായി വിജ്ഞാനവാദ ബൗദ്ധൻമാരുടെ വചനങ്ങളെ ആചാര്യൻ (ഗൗഡപാദൻ) സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് ഗൗഡപാദകാരികാ ഭാഷ്യത്തിൽ ശങ്കരൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. (4.27). ഗൗഡപാദൻ മുമ്പ് നാഗാർജ്ജുനന്റെ ഒരനുയായി ആയിരുന്നിരിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ടെന്ന് പലരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. സുരേന്ദ്രനാഥ് ദാസ്ഗുപ്തയെപ്പോലുള്ളവർ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിന്റെ പരമാചാര്യനും ശങ്കരാചാര്യരുടെ പരമഗുരുവുമായ ഗൗഡപാദൻ ഒരു ബൗദ്ധനായിരുന്നു എന്നുവരെ കരുതുന്നുണ്ട്.

ദാസ്ഗുപ്ത എഴുതുന്നു: "അദ്ദേഹം (ഗൗഡപാദൻ) സ്വയം ഒരു ബൗദ്ധനായിരുന്നു എന്നു കരുതുന്നതിന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാരികയിൽ വേണ്ടത്ര തെളിവുകളുണ്ടെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളുടെ ഉപദേശങ്ങളും ബുദ്ധോപദേശങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തവും കണക്കിലെടുക്കണം. 'ആകാശതുല്യമായ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ധർമ്മങ്ങളെയെല്ലാം അറിഞ്ഞവനായിരിക്കുന്ന (സംബുദ്ധൻ) ആ മഹാമനുഷ്യനെ (ദ്വിപദാംവരം) ഞാൻ വന്ദിക്കുന്നു' എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ കാരികയുടെ നാലാം പ്രകരണം ആരംഭിക്കുന്നത്."

തുടർന്ന് ദാസ്ഗുപ്ത ഗൗഡപാദകാരികയിലെ ബൗദ്ധപരാമർശങ്ങളെയെല്ലാം (IV. 2-4; 42; 90; 98-100) ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഗൗഡപാദകാരികയുടെ വിവർത്തനത്തിൽ താൻ ശങ്കരനെ പിന്തുടരുന്നില്ല; ഗൗഡപാദകാരികയിലെ ബുദ്ധനെയും ബൗദ്ധദർശനത്തെയുംക്കുറിച്ചുള്ള പ്രകടമായ പരാമർശങ്ങളെപ്പോലും വ്യാഖ്യാനിച്ചു മറയ്ക്കാൻ ശങ്കരൻ പരമാവധി ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ദാസ്ഗുപ്ത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. (A History of

Indian Philosophy, Vol. I, P. 424).

മൃഡാനന്ദസ്വാമിയെപ്പോലുള്ള മാണ്ഡൂക്യകാരികാ വിവർത്തകർ ശാങ്കരഭാഷ്യത്തെയാണ് പിന്തുടരുന്നത്. അവർ കാരികയിലെ ബുദ്ധപദത്തെ പലയിടത്തും ജ്ഞാനി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. കാരികയിലെ അവസാനത്തെ ശ്ലോകത്തിലെ ബുദ്ധപദത്തെ മാത്രമാണ്, ഗത്യന്തരമില്ലാതെ ബുദ്ധൻ എന്നുതന്നെ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. കാരികയിലെ അലാതശാന്തി പ്രകരണത്തിലെ ഒന്നാംശ്ലോകത്തിലെ 'ദ്വിപദാംവരം' എന്ന പദത്തിന്റെ അർത്ഥം 'മനുഷ്യരിൽവെച്ച് ശ്രേഷ്ഠനായ' എന്നാണ്. സംബുദ്ധ എന്ന പദവും ബുദ്ധനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതായി ദാസ്ഗുപ്ത കരുതുന്നു. എന്നാൽ, ഗൗഡപാദൻ നാരായണരൂപിയായ ഭഗവാനെയാണ് വന്ദിക്കുന്നത് എന്നാണ് ശാങ്കരവേദാന്തികൾ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്. മൃഡാനന്ദസ്വാമി പറയുന്നതു നോക്കുക: "ഭഗവാൻ നരനാരായണൻമാരായവതരിച്ച് തപസ്സനുഷ്ഠിച്ചിരുന്ന ബദരികാശ്രമത്തിൽ താമസിച്ച് ഗൗഡപാദാചാര്യർ തപസ്സുകൊണ്ട് ഭഗവാനെ പ്രത്യക്ഷമാക്കിയെന്നും നാരായണരൂപിയായ ഭഗവാൻ അദ്ദേഹത്തിന് അദ്വൈതജ്ഞാനം ഉപദേശിച്ചുവെന്നും ഐതിഹ്യം പറയുന്നു. അങ്ങനെ തനിക്ക് ജ്ഞാനോപദേശം ചെയ്ത പുരുഷോത്തമനായ നാരായണനെയാണ് ഇവിടെ വന്ദിക്കുന്നത്.' (പുറം 146).

തങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കുള്ള ബൗദ്ധബന്ധത്തെ മറച്ചുപിടിക്കാൻ അദ്വൈതവേദാന്തികൾ വല്ലാതെ കഷ്ടപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതു സ്വാഭാവികവുമാണ്. കാരണം, ബൗദ്ധബന്ധം സനാതനഹിന്ദു പണ്ഡിതൻമാരെ സംബന്ധിച്ച് നിഷിദ്ധമായ കാര്യമായിരുന്നുവല്ലോ.

എന്നാൽ, ബുദ്ധൻ ഉപദേശിച്ച അർത്ഥത്തിലുള്ള പ്രപഞ്ച-ജീവിതദർശനത്തിന് അദ്വൈതവേദാന്തവുമായി എന്തെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രത്യേക പഠനം ആവശ്യമാണ്. ബൗദ്ധദർശനം എന്നത് ഏകശിലാരൂപത്തിലുള്ള ഒന്നല്ല. ബുദ്ധനുശേഷം ഏതാണ്ട് ആയിരത്തിയിരുന്നൂറു വർഷക്കാലത്തിനിടയിൽ മേധാശാലികളായ ധാരാളം ചിന്തകൻമാർ ബൗദ്ധദാർശനികൻമാരെന്ന നിലയിൽ ഉയർന്നുവന്നിരുന്നു. അശ്വഘോഷൻ, ആര്യദേവൻ, ബുദ്ധപാലിതൻ, ഭവ്യൻ, ചന്ദ്രകീർത്തി, ശാന്തിദേവൻ, നാഗാർജ്ജുനൻ, അസംഗൻ, വസുബന്ധു, ശാന്തരക്ഷിതൻ, ധർമ്മകീർത്തി, ദിങ്ങ്നാഗൻ, കമലശീലൻ തുടങ്ങിയവർ അവരിൽ പ്രമുഖരാണ്. ബൗദ്ധദാർശനികരായിരുന്നെ

ങ്കിലും ഇവർതമ്മിൽ ആശയവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇവരുടെയൊക്കെ ചിന്തകളും ബുദ്ധന്റെ തന്നെ ദർശനവും തമ്മിൽ എത്രമാത്രം പൊരുത്തമുണ്ടായിരുന്നു എന്ന കാര്യവും ചിന്തനീയമാണ്.

എന്നാൽ, മേൽപറഞ്ഞ പലരുടെയും ആശയങ്ങളുടെ തുടർച്ചയും ഹൈന്ദവീകൃതരൂപവുമാണ് അദ്വൈതവേദാന്തം എന്ന കാര്യത്തിൽ അഭിപ്രായ ഭിന്നത വളരെ കുറവാണ്. അതേസമയം, ഉപനിഷത്തുകളിൽ അപൂർണ്ണമായ രൂപത്തിൽ ചിതറിക്കിടന്നിരുന്ന ആശയങ്ങളിൽനിന്നു വികസിപ്പിച്ചെടുത്തതാണ് നാഗാർജ്ജുനനും മറ്റും ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടുള്ള ബൗദ്ധ ആശയവാദസരണി എന്ന് പല ദർശന ചരിത്രകാരൻമാരും വിലയിരുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ആ നിലയ്ക്ക് 'അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനടിസ്ഥാനമായ പരമാർത്ഥതത്ത്വത്തെപ്പറ്റി വേദാന്തങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ അറിയണം' എന്ന് അദ്വൈതവേദാന്തികൾ (മൃഡാനന്ദസ്വാമിയുടെ മാണ്ഡൂക്യകാരികാ വിവർത്തനം, പുറം 215) പറയുന്നതിൽ സത്യത്തിന്റെ ഒരംശം ഉണ്ടെന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

അദ്വൈതവേദാന്തത്തിലെ പരമാർത്ഥതത്ത്വം ബ്രഹ്മമാണ്. അതു കേവലവും പൂർണ്ണവും അപരിവർത്തനനീയവും സനാതനവും നിർഗുണവും നിരാകാരവും അവ്യയവും അനാദിയും അനന്തവുമായ സത്തയാണ്. ക്ഷണികവാദത്തിൽ അടിയുറച്ചു നിൽക്കുന്ന ബൗദ്ധദർശനത്തിന് ഇത്തരമൊരു സത്തയെ സങ്കല്പിക്കാനാവില്ല. അദ്വൈതവേദാന്തികൾ ബൗദ്ധ ആശയവാദത്തിൽ നിന്ന് പല അടിസ്ഥാന ആശയങ്ങളും കടമെടുത്തിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ബ്രഹ്മം എന്ന പരമാർത്ഥതത്ത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം ഉപനിഷത്തുകളിൽനിന്നു നേരിട്ടു സ്വീകരിച്ചതാണ് എന്ന കാര്യം വ്യക്തമാണ്. ബൗദ്ധദർശനം അദ്വൈത വേദാന്തമായി പരിണമിക്കുന്ന പ്രക്രിയയിലെ മുഖ്യകണ്ണി ഗൗഡപാദനായിരുന്നു. 'പരമാർത്ഥതത്ത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ ജ്ഞാനം ബുദ്ധനാൽ പറയപ്പെട്ടതല്ല' എന്ന് ഗൗഡപാദൻ പ്രഖ്യാപിച്ചതിൽ നിന്ന് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാണ്. (മാ. കാ, IV. 99).

അദ്വൈതവേദാന്തികൾ ഈ ശ്ലോകത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത്: "ആത്മതത്ത്വം ആകാശംപോലെ അചലവും അവിക്രിയവും നിരവയവവും നിത്യവും അദ്വിതീയവും അസംഗവും ആകുന്നു. അതിന് ഒരിക്കലും നാശമില്ല. ജ്ഞാതാ, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം എന്ന ത്രിപുടീ ഭേദമില്ലാത്ത ഈ പരമാർത്ഥതത്ത്വത്തെപ്പറ്റിയല്ല ബുദ്ധൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ബാഹ്യാർത്ഥനിരാകരണവും ആശയങ്ങൾ (ജ്ഞാനം) മാത്രമേ ഉള്ളൂ എന്ന സിദ്ധാ

ന്തവും ഇതിനോട് അടുത്തുവരുന്നതാണ്. എന്നാൽ ഈ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തിനടിസ്ഥാനമായ പരമാർത്ഥ തത്ത്വത്തെപ്പറ്റി വേദാന്തങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ അറിയണം." (മൃഡാനന്ദസ്വാമിയുടെ മാണ്ഡൂക്യകാരികാ വിവർത്തനം).

എന്നാൽ, ബൗദ്ധ ആശയവാദ ദാർശനികർ തങ്ങളുടെ ദർശനത്തിനുള്ള ഉപനിഷദ്ബന്ധത്തെ തുറന്നു സമ്മതിച്ചിട്ടില്ല. ബുദ്ധദർശനത്തിന്റെ ആദ്യകാല രൂപമായ ഹീനയാനത്തിന് ഉപനിഷദ് ആശയവാദത്തോട് ബന്ധമില്ല എന്ന കാര്യത്തിൽ കാര്യമായ തർക്കമൊന്നുമില്ല. ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ പിൽക്കാല രൂപമായ മഹായാനത്തിനാണ് ഉപനിഷത്തുകളുമായി ജനിതക ബന്ധമുള്ളത്.

ഈ ബന്ധത്തിനു തുടക്കംകുറിച്ചത് എ.ഡി. രണ്ടാംനൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിച്ചിരുന്ന നാഗാർജ്ജുനൻ എന്ന ബൗദ്ധദാർശനികനായിരുന്നു. അദ്ദേഹം ഒരു ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ബ്രാഹ്മണനായിരുന്നു. ബ്രാഹ്മണ ഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം വിശദമായി പഠിച്ചതിനുശേഷം 'എന്തുകൊണ്ടോ' അദ്ദേഹം വൈദികമതം ഉപേക്ഷിച്ച് ബുദ്ധമതം സ്വീകരിക്കുകയുണ്ടായി എന്നാണ് പണ്ഡിതൻമാർ പറയുന്നത്. ആ സ്വീകാരത്തിൽ എന്തെങ്കിലും ഗൂഢതാൽപര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നോ എന്നു വ്യക്തമല്ല. എന്തായാലും അത് ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഹൈന്ദവവൽക്കരണത്തിന്റെയും സംസ്കൃതവൽക്കരണത്തിന്റെയും തുടക്കമായിരുന്നു എന്നു പറയാം. നാഗാർജ്ജുനൻ കുറേക്കാലം നാലന്ദ വിശ്വവിദ്യാലയത്തിന്റെ കുലപതിയായിരുന്നു. ബുദ്ധമതം സ്വീകരിച്ചതിനുശേഷം അക്കാലത്തെ ബൗദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങളെല്ലാം വിശദമായി പഠിച്ചുവെങ്കിലും അവയൊന്നും അദ്ദേഹത്തിനു തൃപ്തി നൽകിയില്ല. അസംതൃപ്തനായ അദ്ദേഹം അന്വേഷണതൃഷ്ണയോടെ രാജ്യമെങ്ങും അലഞ്ഞുനടന്നു. അവസാനം നാഗൻമാർക്കിടയിൽനിന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് മഹായാനസൂത്രങ്ങൾ കണ്ടുകിട്ടി എന്നാണ് കഥ. ഈ കഥയെ ഗൗരവത്തിലെടുക്കാനാവില്ലെന്നും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമകാലികരായ ബൗദ്ധൻമാർ ഈ കൃതി നാഗാർജ്ജുനൻതന്നെ രചിച്ചതാണെന്ന് തുറന്നടിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. (What is living and what is dead in Indian Philosophy P. 24).

ഡോക്ടർ രാധാകൃഷ്ണൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നതു നോക്കുക: "അദ്ദേഹത്തിന്റെ (നാഗാർജ്ജുനന്റെ) സന്ദേഹവാദം ബുദ്ധമതത്തിന്റേതാണ്; നിരപേക്ഷ (ബ്രഹ്മ) സിദ്ധാന്തം ഉപനിഷത്തുകളുടേതും.... അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനത്തിന്റെ ഭാവാത്മകവശം ഉപ

നിഷത്തുകളിലെ വീക്ഷണത്തിന്റെ അദ്വൈതപരമായ വ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല. നാഗാർജ്ജുനന്റെ ദർശനത്തിൽ ഉപനിഷത് സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ നവോത്ഥാനം മാത്രമാണുള്ളതെന്ന് അനുമാനിക്കുന്നത് വലിയ തെറ്റാണ്! ബുദ്ധമതവീക്ഷണത്തോട് പ്രത്യേകം ബന്ധപ്പെട്ടതും ബുദ്ധമതത്തിന്റെ ഛായയിൽ വളർന്നതുമാണദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനമെങ്കിലും അദ്ദേഹം പ്രേരണയുൾക്കൊള്ളുന്നത് ഉപനിഷത്തുകളിൽനിന്നാണെന്നു തോന്നുന്നു." (ഭാരതീയ ദർശനം, ഒന്നാംവാള്യം, പുറം 595).

നാഗാർജ്ജുനന്റെ ദർശനം മദ്ധ്യമകദർശനം അഥവാ ശൂന്യവാദം എന്നാണറിയപ്പെടുന്നത്. മൂന്നുതരം സത്യങ്ങളെ മാധ്യമികർ അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സംവൃതിസത്യം, പരമാർത്ഥസത്യം, പരികല്പനസത്യം എന്നിവയാണവ. ഈ മൂന്നു സത്യങ്ങളും അദ്വൈതവേദാന്തത്തിലെ വ്യാവഹാരികസത്യം, പാരമാർത്ഥികസത്യം, പ്രാതിഭാസികസത്യം എന്നിവയ്ക്കു സമാനമാണ്.

ഇന്ദ്രിയാധിഷ്ഠിതമായ പ്രാപഞ്ചികാനുഭവങ്ങൾ സംവൃതിസത്യത്തിന്റെ ഗണത്തിൽപ്പെടുന്നു. അതായത് ഭൗതികപ്രപഞ്ചം അയഥാർത്ഥമാണ് എന്നാണ് മാദ്ധ്യമികവാദം. സത്യത്തെ അകറ്റിനിർത്തുന്ന ഒരു മറ എന്നാണ് സംവൃതിക്ക് അർത്ഥം. എന്നാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം തീർത്തും ഇല്ലാത്തതാണെന്ന് അവർ പറയുന്നില്ല. ദേശകാലങ്ങളിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന് അസ്തിത്വമുണ്ടെന്ന് അവർ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന് പരമാർത്ഥതയില്ലെന്നേ അവർ സംവൃതിസത്യം എന്നതുകൊണ്ട് ഉദ്ദേശിക്കുന്നുള്ളൂ. പ്രപഞ്ചം സ്വഭാവരഹിതവും ആപേക്ഷികവും ക്ഷണികവും ആശ്രിതവും ഉൽപ്പാദിതവും അസ്വതന്ത്രവും അനിത്യവും ആയതുകൊണ്ടാണ് അത് സംവൃതിസത്യമാകുന്നത്. പ്രപഞ്ചത്തിലെ വസ്തുക്കൾക്കു സ്വന്തമായ സത്തയില്ല എന്നർത്ഥം. സത്തയില്ലാത്തവയെല്ലാം അയഥാർത്ഥമാണ്. ഇതുതന്നെയാണ് ശങ്കരന്റെ മായാവാദവും പറയുന്നത്.

പരമാർത്ഥസത്യം ശൂന്യതയാണ് എന്ന് മാധ്യമികർ വാദിക്കുന്നു. എന്നാൽ അതിന് കേവലമായ ശൂന്യത എന്നർത്ഥമില്ല എന്ന് രാധാകൃഷ്ണനെപ്പോലുള്ളവർ അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ശൂന്യത ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ അനിർവ്വചനീയമാണത്രേ. ശൂന്യതയെ ലൗകികഭാഷകൊണ്ട് വ്യവഹരിക്കുവാനോ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിലൂടെയോ യുക്തിയിലൂടെയോ ഗ്രഹിക്കാനോ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അതീന്ദ്രിയമായ രഹസ്യാനുഭൂതിയിലൂടെയാണ് അതിനെ ഗ്രഹിക്കാനാവുക എന്നും നാഗാർജ്ജുനൻ പറയുന്നു. ഭാഷയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളും യുക്തിയുമെല്ലാം സംവൃതിസത്യത്തിന്റെ പരിധിയിൽ വരുന്നവയാണ്. എങ്കിലും പരമാർത്ഥസത്യമായ ശൂന്യതയിലെ

ത്തുന്നതു സംവൃതിസത്യത്തിലൂടെയാണ് എന്നതിനാൽ സംവൃതിസത്യത്തെ പൂർണ്ണമായും നിരാകരിക്കാൻ അവർക്കു കഴിയുന്നുമില്ല. മാധ്യമികരുടെ ശൂന്യതയും അദ്വൈതവേദാന്തികളുടെ ബ്രഹ്മവും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യം പല പണ്ഡിതൻമാരും ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുണ്ട്.

അദ്വൈതവേദാന്തവും മധ്യമക ബൗദ്ധദർശനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഡോക്ടർ എസ്. രാധാകൃഷ്ണൻ ഇങ്ങനെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു: "മാധ്യമികസിദ്ധാന്തം അദ്വൈതവേദാന്തദർശനത്തിൽ അത്യന്തം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നു പറയേണ്ട ആവശ്യമില്ല. ഗൗഡപാദകാരികകളിലെ അലാതശാന്തിപ്രകരണം മാധ്യമിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ നിറഞ്ഞതാണ്. വ്യവഹാരവും പരമാർത്ഥവും തമ്മിലുള്ള അദ്വൈതപരമായ ഭേദം മാധ്യമികൻമാരുടെ സംവൃതിയും പരമാർത്ഥവും തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തോട് യോജിക്കുന്നുണ്ട്. ശങ്കരന്റെ നിർഗ്ഗുണ ബ്രഹ്മത്തിനും നാഗാർജ്ജുനന്റെ ശൂന്യത്തിനും വേണ്ടത്ര യോജിപ്പുണ്ട്. അവിദ്യയുടെ ശക്തിയാണ് ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതെന്നു രണ്ടുകൂട്ടരും സമ്മതിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെ അമൂർത്തഭാവങ്ങളുടെയും നാനാശ്രേണികളുടെയും സംബന്ധങ്ങളുടെയും ക്രീഡയായി വിഭജിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മതർക്കം രണ്ടിലും കാണാം. നാം ശ്രീഹർഷനെപ്പോലെ ഒരദ്വൈതവേദാന്തിയെ എടുത്താൽ മാധ്യമിക സിദ്ധാന്തത്തെ തെല്ലൊന്നു വികസിപ്പിക്കുക, നമ്മുടെ പ്രവർത്തനോപാധികളായ കാര്യകാരണങ്ങൾ, ദ്രവ്യഗുണങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഭാഗങ്ങളുടെ സ്വയം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക, പദാർത്ഥങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥതയെ അവയെ വേണ്ടത്ര വിശദീകരിക്കാൻ അസാധ്യമാണെന്ന കാരണത്താൽ നിഷേധിക്കുക എന്നതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നും അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നില്ലെന്നു നമുക്കു കാണാൻ കഴിയും. ശ്രീഹർഷന്റെ ഖണ്ഡനത്തിനനുസരിച്ച് പദാർത്ഥങ്ങൾ അനിർവ്വചനീയങ്ങളാണ്. മാധ്യമികവൃത്തിയ്ക്കനുസരിച്ച് അവ നി:സ്വഭാവങ്ങളുമാണ്. അതായത് സാരഹീനങ്ങളാണ്. അനിർവ്വാച്യമാകുന്നതും നിസ്സ്വഭാവമാകുന്നതും ഒടുവിൽ നോക്കുമ്പോൾ ഒന്നുതന്നെയാണ്. നാഗാർജ്ജുനൻ നിരപേക്ഷ സത്തയുടെ യഥാർത്ഥതയെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അദൃശ്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് ബുദ്ധമതക്കാർക്കുള്ള ഭാവനയോടുകൂടി അദ്ദേഹം നിശ്ചയാത്മകമായ പരമാർത്ഥസത്തയെപ്പറ്റി അധികമൊന്നും പറയുന്നില്ല. അദ്ദേഹം അനുഭവത്തെ പ്രതീതിയാക്കി പരിണമിപ്പിയ്ക്കുന്ന തന്റെ നിഷേധാത്മകമായ തർക്കത്താൽ അദ്വൈതദർശനത്തിനു അടിത്തറ പണിഞ്ഞൊരു

ക്കുന്നു. രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെയും മഹാൻമാരായ വ്യാഖ്യാതാക്കൾ സ്വയം തങ്ങളെത്തന്നെ പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ പക്ഷങ്ങളെ അനുകൂലിക്കുന്നവരായിക്കാണുന്നു എന്നുള്ളത് അദ്ഭുതകരമായ ഒരു വൈപരീത്യമാണ്." (ഭാരതീയദർശനം, ഒന്നാം വാള്യം, പുറം 618).

വർണ്ണത്തിന്റെ ചരിത്രം

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ ആത്മാവാണ് വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ. അതിനു സഹസ്രാബ്ദങ്ങളോളം നീളുന്ന നീണ്ട വേരുകളുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ എല്ലായിടത്തും ചെറിയ രൂപഭാവ വ്യത്യാസങ്ങളോടെ അത് ആധുനികകാലത്തും നിലനിൽക്കുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഭരണവും പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളുടെ സ്വാധീനവും ഉത്പാദന വ്യവസ്ഥയിലെ മാറ്റങ്ങളും പാർലിമെന്ററി ജനാധിപത്യവ്യവസ്ഥയിലെ നിർണ്ണായക ഘടകമായ ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളുടെ എണ്ണവുമെല്ലാം ജന്മംകൊണ്ടു നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്ന കർക്കശവും ശാശ്വതവുമായ തൊഴിൽവിഭജനം എന്ന നിലയിലുള്ള വർണ്ണ-ജാതിവ്യവസ്ഥയെ പലയിടത്തും ഇല്ലാതാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ജീവിതബോധത്തിനും ധാരണകൾക്കും ആന്തരികപ്രകൃതിക്കും മനോഭാവങ്ങൾക്കും കാര്യമായ പോറലൊന്നും ഏറ്റിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഉത്തരാധുനിക മട്ടിലുള്ള ജീവിതരീതിയും വേഷഭൂഷാദികളുമൊക്കെയുണ്ടെങ്കിലും ഇന്ത്യൻ മനുഷ്യൻ അടിസ്ഥാനപരമായി ജാതി മനുഷ്യൻതന്നെയാണ്. പണ്ട് മനുസ്മൃതിയും മറ്റും ബ്രാഹ്മണർക്കു പ്രത്യേക അവകാശങ്ങളും പരിരക്ഷയും നൽകിയിരുന്നു. ജനാധിപത്യകാലത്തെ സ്മൃതികൾ പ്രത്യേക അവകാശങ്ങളും പരിരക്ഷയും നൽകുന്നത് ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങൾക്കാണ്.

എല്ലാ തൊഴിലും എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും ചെയ്യാൻ കഴിയില്ല എന്നത് ഒരു വസ്തുതയാണ്. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്നാണ് തൊഴിൽവിഭജനം വ്യവസ്ഥാപിത സമൂഹങ്ങളിൽ നിലവിൽവരുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് കഴിവിനനുസരിച്ച് തൊഴിൽമാറ്റുക സാദ്ധ്യമായിരുന്നു. ഗോത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സമൂഹമാണ് ആദ്യകാലങ്ങളിൽ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. രക്തബന്ധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഗോത്രങ്ങളുടെ രൂപീകരണം. ഒരേ ഗോത്രത്തിൽപ്പെട്ടവർ വ്യത്യസ്ത തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെടുമ്പോൾ

അവിടെ ഉൽകൃഷ്ടം, നികൃഷ്ടം എന്നീ വേർതിരിവുകൾക്കു പ്രസക്തി ഉണ്ടാവില്ല. ആദ്യകാല സമൂഹങ്ങളിൽ പുരോഹിത വൃത്തി ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗത്തിന്റേതായിരുന്നില്ല. കുടുംബ നാഥൻമാരും ഗോത്രത്തലവൻമാരുമായിരുന്നു അതു ചെയ്തിരുന്നത്. എന്നാൽ കാലക്രമേണ അന്യഗോത്രങ്ങളുമായുള്ള ഇടപാടുകൾ വർദ്ധിക്കുകയും പൗരോഹിത്യം, രാജ്യഭരണം മുതലായ തൊഴിലുകൾ നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യങ്ങളായി മാറുകയും ചെയ്തപ്പോൾ തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് വർണ്ണവ്യവസ്ഥ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽ പൂർവ്വികരുടെ തൊഴിലുകൾ പിന്തുടരുക എന്നല്ലാതെ സ്വന്തം കഴിവിനും താൽപര്യത്തിനും അനുസരിച്ച് തൊഴിൽ തെരഞ്ഞെടുക്കുക അസാദ്ധ്യമാണ്. മാത്രമല്ല, വർണ്ണവ്യവസ്ഥ തൊഴിലുകളെ ഉത്തമാധമങ്ങളും, ശുദ്ധാശുദ്ധങ്ങളും ആയി വേർതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തൊഴിലിലെ ഈ അധികാരശ്രേണി വിവിധ തൊഴിൽചെയ്യുന്നവരെ ഉൽകൃഷ്ടരും നികൃഷ്ടരും ആക്കി വകതിരിച്ചുനിർത്തുന്നു. ഇന്ത്യയിലെ ജാതിമനുഷ്യൻ ഒരേസമയം ഉൽകൃഷ്ടനും നികൃഷ്ടനുമായാണ് നിലനിൽക്കുന്നത്. ഓരോ ജാതിക്കാരനും തനിക്കുമുകളിലുള്ള ജാതിക്കാരനൊപ്പമാകാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു; എന്നാൽ തനിക്കു താഴെയുള്ള ജാതിക്കാരൻ തനിക്കൊപ്പമാകാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നതിനെ അംഗീകരിക്കാൻ തയ്യാറുമല്ല. ഈ മനോഭാവമാണ് ഇന്ത്യൻ വർണ്ണ-ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ വിജയത്തിന്റെ രഹസ്യം.

ആര്യൻമാരുടെ വരവോടെയാണ് ഇന്ത്യയിൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ നിലവിൽവന്നത് എന്ന ധാരണയ്ക്കു വ്യാപകമായ പ്രചാരമുണ്ട്. അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ദ്രാവിഡസമൂഹം സമത്വസുന്ദരമായിരുന്നു എന്നാണ് പലരും വിശ്വസിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ധാരണയെ പുനർവിചിന്തനത്തിനു വിധേയമാക്കേണ്ടതാണ്.

ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷ സംസാരിക്കുന്ന ഒരിടയ വർഗ്ഗമായിരുന്നു ആര്യൻമാർ. സംസ്കൃതം ഒരു ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷയാണല്ലോ. അവർ ഇന്ത്യയിലേയ്ക്കു വരുന്നത് ക്രിസ്തുവിനുമുമ്പ് ഏകദേശം പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ്. പുതിയ മേച്ചിൽപ്പുറങ്ങൾ തേടിയുള്ള സഞ്ചാരമാണ് ഇടയവർഗ്ഗങ്ങളുടെ സവിശേഷത. ഒരിടത്തും ദീർഘകാലം സ്ഥിരമായി വാസമുറപ്പിക്കാത്ത ഇടയസമൂഹങ്ങളിൽ കായികശേഷിയുള്ളവർക്കായിരിക്കും മേധാവിത്വം ഉണ്ടായിരിക്കുക. ഈ കായികശേഷിയുള്ള വിഭാഗത്തിൽനിന്നാണ് ഭരണകർത്താക്കളായ ക്ഷത്രിയൻമാർ

ഉയർന്നുവരിക. പുരോഹിതവൃത്തി പരമ്പരാഗതമായി സ്വീകരിച്ചുവരുന്ന ബ്രാഹ്മണ വിഭാഗം ആര്യസമൂഹത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല.

ആദ്യകാല ബ്രാഹ്മണരുടെ ഉൽപത്തി ആര്യൻ പൗരോഹിത്വവും സൈന്ധവ സമൂഹത്തിലെ ഉന്നത പൗരോഹിത്യവും തമ്മിലുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കകളുടെ ഫലമായി ഉയർന്നുവന്നതാണെന്നു വിശ്വസിക്കാൻ മതിയായ കാരണങ്ങളുണ്ടെന്നു ഡി.ഡി.കൊസാംബി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നതു നോക്കുക: "ആര്യൻ പാരമ്പര്യത്തിൽ മറ്റെങ്ങും കാണാത്ത ഒന്നാണ് ബ്രാഹ്മണർ പുരോഹിതവൃത്തി ഒരു പരമ്പരാഗത തൊഴിലായി സ്വീകരിച്ചുവെന്നുള്ളത്. ഇന്ത്യയിൽ പിൽക്കാലത്ത് എല്ലാവിധ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെയും കുത്തക അവർക്കു ലഭിക്കുന്നു. (ആര്യൻമാരുടെ ഇടയിൽ) ഓരോ കുടുംബത്തലവന്റെയും കടമയാണ് അത്യാവശ്യമുള്ള ചില അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ നടത്തുക എന്നുള്ളത്. ഗോത്രത്തലവനാകട്ടെ കന്നുകാലികളുടെ ഐശ്വര്യത്തിനും വയലുകളുടെ ഫലഭൂയിഷ്ഠതയ്ക്കുംവേണ്ടി ബലികർമ്മാദികൾ അനുഷ്ഠിക്കണമായിരുന്നു. പ്രായപൂർത്തിയായ ഏതൊരു പുരുഷനും ബ്രാഹ്മണന്റെ സഹായമില്ലാതെ തന്നെ അഗ്നിയെ പൂജിക്കാനും ഇന്ദ്രൻ, വരുണൻ തുടങ്ങിയ ദേവൻമാരെ ആരാധിക്കാനും കഴിയുമായിരുന്നു. ഇത് ഗ്രീസിലും റോമിലുമെല്ലാം കാണുന്നുണ്ട്. ബ്രാഹ്മണൻ എന്ന പദത്തിന്റെ മൂലരൂപം ആണായാലും നപുംസകമായാലും ഇന്ത്യൻ സവിശേഷതയാണ്." (ഇന്ത്യാചരിത്ര പഠനത്തിനൊരു മുഖവുര - വിവ: വി.കാർത്തി കേയൻനായർ, പുറം 190).

പുതിയ മേച്ചിൽപ്പുറങ്ങളും ഫലഭൂയിഷ്ഠതയുള്ള വയലുകളും തേടിയുള്ള സഞ്ചാരത്തിന്റെ ഭാഗമായി ആര്യൻമാരെത്തുമ്പോൾ കൃഷിയിലും പശുപരിപാലനത്തിനും വാണിജ്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു വ്യവസ്ഥാപിത സമൂഹം ഇന്ത്യയിൽ രൂപം കൊണ്ടുകഴിഞ്ഞിരുന്നു. സൈന്ധവ നാഗരികത എന്നാണല്ലോ അതറിയപ്പെടുന്നത്. പ്രാചീനകാലത്തെ എല്ലാ വ്യവസ്ഥാപിത സമൂഹങ്ങളിലും മേധാവിത്വം ഉണ്ടായിരിക്കുക പുരോഹിതവർഗ്ഗത്തിനായിരിക്കും. ഈ മേധാവിത്വത്തിനടിസ്ഥാനം ദൈവങ്ങളുമായുള്ള അവരുടെ അടുത്ത ബന്ധമാണ്. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ സമാഹർത്താക്കളും സമൂഹത്തിന്റെ അഭിവൃദ്ധിക്കും രക്ഷയ്ക്കും മറ്റും ആവശ്യമെന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്ന അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ പ്രയോക്താക്കളും അവരായിരുന്നു. അലൗകികവും ലൗകികവുമായ ശക്തികളെ വരുതിക്കു നിർത്തിയ ഈ പുരോഹിതവൃന്ദമാണ് ഇന്ത്യ

യിൽ ബ്രാഹ്മണരെന്നു വ്യവഹിക്കപ്പെട്ടത്.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സൈന്ധവ സമൂഹം വ്യവസ്ഥാപിതമായ സ്ഥിരസമൂഹമായിരുന്നതിനാൽ വർണ്ണവും തൊഴിലും ഇഷ്ടാനുസരണം മാറ്റാനൊന്നും കഴിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ ഇടയൻമാരായ ആര്യൻമാരുടെ സമൂഹത്തിൽ അന്യഗോത്രങ്ങളൊന്നും ഇല്ലാത്തതിനാലും ചരസമൂഹമായിരുന്നതിനാലും വർണ്ണവും തൊഴിലും മാറ്റാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നു എന്നുവേണം അനുമാനിക്കാൻ. ക്ഷത്രിയനായ വിശ്വാമിത്രൻ ബ്രഹ്മർഷിയായ കഥയും മറ്റും അതിന്റെ സൂചനകളാണ്. സപ്തർഷികളിൽ ഒരേയൊരു ആര്യൻ വിശ്വാമിത്രനാണെന്ന് കൊസാംബി നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ആര്യസമൂഹത്തിൽ ശൂദ്രൻമാർ എന്ന വിഭാഗം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നാണ് തോന്നുന്നത്. ശൂദ്രൻ എന്ന പദം ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ ഭാഷയിലും ഇറാനിയൻ ഭാഷയിലും ഇല്ലത്രേ. ഋഗ്വേദത്തിൽ ഒരിടത്തു മാത്രമേ (പുരുഷസൂക്തത്തിൽ) ആ പദം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളൂ. സൈന്ധവരുടെ ഇടയിൽനിന്ന് സംസ്കൃതത്തിലേയ്ക്കു കടന്നുകൂടിയ വാക്കായിരിക്കാം അതെന്ന് ഡോക്ടർ എ. അയ്യപ്പൻ അനുമാനിക്കുന്നു.

കർക്കശമായ സൈന്ധവ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായ, തൊഴിൽവിഭജനത്തിന്റെ മട്ടിലുള്ള അയഞ്ഞരൂപത്തിലുള്ള വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ആര്യൻപാരമ്പര്യം ആര്യൻമാർ സൈന്ധവസമൂഹത്തിൽ ലയിച്ചതിനുശേഷവും ഒരു സഹസ്രാബ്ദത്തോളം കാലം ചെറിയതോതിലാണെങ്കിലും തുടർന്നിരുന്നു എന്നു കരുതാം. ഉപനിഷദ് ചിന്തകനായ പ്രവാഹണ ജൈവലിയുടെ കഥ അതാണ് സുചിപ്പിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം ജന്മംകൊണ്ട് ക്ഷത്രിയനായിരുന്നുവെങ്കിലും ബ്രാഹ്മണധർമ്മമായ വേദവേദാന്ത പഠനപാഠനങ്ങളിൽ അതീവതൽപ്പരനായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ സൈന്ധവവർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ വക്താക്കളായ ബ്രാഹ്മ ണർ അദ്ദേഹത്തെ രാജന്യബന്ധു-ക്ഷത്രിയാധമൻ - എന്നാണ് വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നത്. ആര്യൻ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ഈ അയഞ്ഞ പാരമ്പര്യം ദുർബലമായ മട്ടിലാണെങ്കിലും ക്ഷത്രിയരായ ബുദ്ധനും മഹാവീരനും സ്ഥാപിച്ച ബുദ്ധ-ജൈനമതങ്ങളോളം തുടർന്നിരുന്നു എന്നുപറയാം.

സൈന്ധവസമൂഹത്തിലാണ് വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വന്നത്. ആര്യഗോത്രങ്ങൾ അതിന്റെ ഭാഗമായി മാറുക മാത്രമാണുണ്ടായത്. കൊസാംബിയെപ്പോലെ ഡോക്ടർ എ. അയ്യപ്പനും പറയുന്നു നോക്കുക: "അന്യത്ര ഇന്തോ-യൂറോപ്യൻ

സമുദായത്തിൽ പുരോഹിതൻമാർക്കില്ലാത്ത വമ്പിച്ച ശക്തി യാണ് ഇന്ത്യയിൽ അവർക്കു പിൽക്കാലത്തുണ്ടായത്. ഹരപ്പൻ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നായിരിക്കാം ബലമേറിയ പുരോഹിതശക്തി ഇന്തോ-ആര്യൻ സമുദായത്തിലേയ്ക്കു സംക്രമിച്ചത്. വൈദിക ആര്യരുടെ സമുദായത്തിൽ ക്ഷത്രിയർ, ബ്രാഹ്മണർ, വൈശ്യർ എന്നിങ്ങനെ ക്രമത്തിലാണ് ജാതിയുടെ സ്ഥാനങ്ങൾ. പിൽക്കാ ലത്ത് രണ്ടാമത്തെ ജാതിയായ ബ്രാഹ്മണർ ഒന്നാമത്തെ ജാതി യായിത്തീർന്നു... സിന്ധുതീരത്തിലെ ഹരപ്പാ ജനങ്ങളെ ആര്യർ യുദ്ധത്തിൽ തോൽപ്പിച്ചെങ്കിലും സംസ്കാര കാര്യത്തിൽ ആര്യർ, കീഴടക്കിയ ഹരപ്പാ നിവാസികളിൽനിന്ന് പലതും കണ്ടുപഠിക്കു കയും കടംവാങ്ങുകയും ചെയ്തിരിക്കണം." (ഭാരതപ്പഴമ, പുറം 90-91)

പാലി സാഹിത്യത്തിലും ക്ഷത്രിയൻ, ബ്രാഹ്മണൻ, വൈശ്യൻ എന്നീ ക്രമത്തിലാണ് ജാതിയുടെ സ്ഥാനങ്ങൾ എന്നതു ശ്രദ്ധേ യമാണ്. ആര്യൻ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പല അംശങ്ങളും ബുദ്ധമത ത്തിലൂടെ തുടർന്നിരുന്നു എന്നതിന്റെ സൂചനയാണിത്. കീഴട ക്കപ്പെട്ട സൈന്ധവരിൽനിന്ന് ആര്യൻമാർ പലതും കണ്ടുപഠി ക്കുകയും കടംവാങ്ങുകയും ചെയ്തു എന്ന അഭിപ്രായത്തെ മറ്റൊരു വീക്ഷണകോണിൽ കൂടി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണ്. കീഴ ടക്കപ്പെട്ട ജനതയിൽനിന്ന് പഠിക്കുകയും സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനു പകരം തങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തെ കീഴടക്കപ്പെട്ട ജനതയ്ക്കുമേൽ ബലമായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കുകയാണ് വിജയിക ളുടെ പൊതുവായ രീതി. അപ്പോൾ ഈ പൊതുരീതിക്ക് എതി രായ കാര്യം ഇന്ത്യയിൽ എങ്ങനെ സംഭവിച്ചു? ചിന്തിക്കേണ്ട ഒരു വിഷയമാണത്.

അക്കാര്യം ശരിയായി മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ആര്യൻമാ രുടെ ആഗമനകാലത്തെ ഇന്ത്യൻ സാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ച് ശരി യായ ധാരണ ഉണ്ടായിരിക്കണം. അതിനു പോഞ്ഞിക്കര റാഫി യുടെ 'ശുക്രദശയുടെ ചരിത്രം' എന്ന കൃതിയിലെ മൗലിക മായ പല നിഗമനങ്ങളും സഹായകമാണ്. പൂർവ്വസപ്തർഷി ഗോത്രങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിയാണ് റാഫി സൈന്ധവസ മൂഹത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വൈദികഭ രണമായിരുന്നു സൈന്ധവസമൂഹത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്നത്. സപ്തർഷികളിലെ ഭൃഗു, മരീചി എന്നീ ഗോത്രങ്ങളിൽപ്പെട്ടവ രായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണർ. ക്ഷത്രിയർ അവരുടെ മേധാവിത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചിരുന്നു. അംഗിരസ്, അത്രി എന്നീ ഗോത്രങ്ങളിൽപ്പെട്ട

വരായിരുന്നു അവർ. കൃഷിയും കച്ചവടവും കന്നുകാലിവ ളർത്തലും തൊഴിലാക്കിയ വൈശ്യൻമാർ പുലസ്ത്യ-പുലഹ ഗോത്രങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു.

പിതൃക്കളുടെ ഉൽപത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള 'മനുസ്മൃതി' യിലെ രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങളിൽനിന്ന് ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാണ്. മനു പറയുന്നു: "ബ്രാഹ്മണ പിതൃക്കൾക്കു സോമപൻമാരെന്നും ക്ഷത്രിയ പിതൃക്കൾക്കു ഹവിർഭുക്കുകൾ എന്നും വൈശ്യപി തൃക്കൾക്ക് ആജ്യപർ എന്നും ശൂദ്ര പിതൃക്കൾക്കു സുകാലികർ എന്നും പേർ പറയുന്നു. സോമപൻമാർ ഭൃഗുവിന്റെയും ഹവിർഭു ക്കുകൾ അംഗിരസ്സിന്റെയും ആജ്യപൻമാർ പുലസ്ത്യരുടെയും സുകാലികർ വസിഷ്ഠന്റെയും പുത്രന്മാരാകുന്നു." (3 : 197-198).

ആര്യൻമാരുടെ ആഗമനകാലത്ത് ആന്തരികസംഘർഷങ്ങ ളാൽ മുഖരിതമായിരുന്നു സൈന്ധവഭാരതം. ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും ഒരുവശത്തും വൈശ്യൻമാർ മറുവശത്തും നിന്നു കൊണ്ടുള്ള സംഘർഷമായിരുന്നു അത്. യജ്ഞത്തിൽ അധിഷ്ഠി തമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ വക്താക്കളായിരുന്നു ബ്രാഹ്മണരും ക്ഷത്രിയരും. എന്നാൽ വൈശ്യൻമാർ യജ്ഞസംസ്കാരത്തോട് വിമുഖതയുള്ളവരായിരുന്നു എന്നുവേണം കരുതാൻ. യജ്ഞ വുമായി ബന്ധപ്പെട്ട പ്രശ്നങ്ങളായിരുന്നു സൈന്ധവസമൂഹ ത്തിലെ സംഘർഷങ്ങളുടെ മൂലകാരണം. അതിൽ പശുക്കൾ കേന്ദ്രസ്ഥാനം അലങ്കരിച്ചിരുന്നു. യജ്ഞത്തിനായി പശുക്കളെ നൽകുന്നതിന് വൈശ്യൻമാർ വിമുഖത പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഹിംസയോടുള്ള എതിർപ്പ് എന്നൊന്നും ഈ വിമുഖതയെ ആദർ ശവൽക്കരിക്കേണ്ടതില്ല. എക്കാലത്തും സാമാന്യ മനുഷ്യർ ആദർശവാദികളോ ഭൂതദയയുള്ളവരോ ഒന്നുമായിരിക്കില്ല. തങ്ങൾക്കു ഗുണമില്ലാത്ത കാര്യത്തിനു സമ്പത്തു വിട്ടുനൽകാ നുള്ള വിമുഖത എന്നു കരുതിയാൽ മതി.

ഈ സംഘർഷത്തിനിടയിലേയ്ക്കാണ് ആര്യഗോത്രങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നത്. ഭൃഗുവിന്റെയും അംഗിരസ്സിന്റെയും നേതൃത്വ ത്തിലുള്ള സൈന്ധവ ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയ കുലങ്ങൾ ആര്യഗോ ത്രങ്ങളെ സ്വാഗതംചെയ്യുകയും അവരുമായി യോജിച്ച് പുലസ്ത്യ -പുലഹ ഗോത്രങ്ങളിൽപ്പെട്ട വൈശ്യൻമാരെ നേരിടുകയും ചെയ്തു. ആര്യൻമാരുടെ ശക്തിക്കു നിദാനം അവരുടെ ഇരു മ്പായുധങ്ങളായിരുന്നു. ഇന്ദ്രന്റെ കയ്യിലുള്ള വജ്രായുധം ഇരു മ്പിനാൽ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടതായിരുന്നു (ഋഗ്വേദം, 8:85). ഇന്ദ്രൻ എന്നത് ആര്യൻമാരുടെ ഒരു ദേവൻ എന്നതിനോടൊപ്പം സൈന്യാ ധിപസ്ഥാനംകൂടിയായിരുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ പലയി

ടത്തും ആംഗി രസ്സനും ദേവഗുരുവുമായ ബൃഹസ്പതിയുടെയും ഇന്ദ്രന്റെയും നേതൃത്വത്തിലുള്ള പട 'പണികൾ' എന്ന വിഭാഗ വുമായി ഏറ്റുമുട്ടുന്നതിന്റെ പരാമർശങ്ങളുണ്ട്. ഈ പണികൾ സൈന്ധവ വ്യാപാരികളായിരുന്നു എന്ന കാര്യത്തിൽ ചരിത്ര കാരൻമാർക്കിടയിൽ അഭിപ്രായ വ്യത്യാസമൊന്നുമില്ല.

ഇന്ദ്ര-ബൃഹസ്പതിമാരുടെ പണികളുമായുള്ള യുദ്ധം വ്യാപകമായ പ്രചാരമുള്ള കഥയാണ്. ഋഗ്വേദം പത്താം മണ്ഡ ലത്തിലെ നൂറ്റിയെട്ടാം സൂക്തമായ സരമയുടെ സൂക്തത്തിലാണ് അതുള്ളത്. ഈ സംഭവം ഋഗ്വേദത്തിലെ നൂറോളം സൂക്തങ്ങ ളിൽ പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതിൽനിന്ന് ഈ സംഭവത്തിന് ഇന്ത്യയുടെ പ്രാചീനചരിത്രത്തിലുള്ള പ്രാധാന്യം വ്യക്തമാണ്. വലാസുരന്റെ ആളുകളായ പണികൾ ഗുഹയിൽ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച പശുക്കളെ ദേവശുനിയായ സരമയുടെ സഹായത്തോടെ ഇന്ദ്രനും ബൃഹസ്പതിയും കണ്ടെത്തി പണികളെയും വലാസുരനെയും കൊന്നൊടുക്കി വീണ്ടെടുക്കുന്ന സംഭവമാണ് അതിൽ വിവരി ച്ചിട്ടുള്ളത്. പണികളെ ജീവനോടെ അഗ്നിക്കിരയാക്കുകയായി രുന്നുവെന്ന് ഋഗ്വേദത്തിലെ ഒരു സൂക്തത്തിൽനിന്ന് മനസ്സിലാ ക്കാം. ഋഗ്വേദസൂക്തം നോക്കുക: "അംഗിരസ്സുകൾ പണികളുടെ ഗുഹാകേന്ദ്രത്തിനടുത്തെത്തുകയും അവരുടെ വാസസ്ഥാനത്തി നുനേരെ തീയുയർത്തുകയും ചെയ്തു. എന്നാൽ അകത്തുള്ള വർക്കു പൊള്ളലുണ്ടാക്കിയ ആ തീയാകട്ടെ മുമ്പ് അവിടെ ഉണ്ടാ യിരുന്നതല്ല. ഇല്ലാതിരുന്ന തീയെയാണ് സ്വന്തം മന്ത്രശക്തിയാൽ അവിടെ ഉണ്ടാക്കിയത്." (2:24). സരമയുടെ സൂക്തത്തിൽ ഈ പശുക്കളെ ബൃഹസ്പതിയുടെ ധനം എന്നാണ് പരാമർശിക്കു ന്നത്; ബൃഹസ്പതിയിൽനിന്ന് അപഹരിക്കപ്പെട്ടതാണ് അവ യെന്ന് വ്യക്തമായി പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ മറ്റു പല സൂക്തങ്ങ ളിലും (4 : 2) പണികളാൽ അപഹരിക്കപ്പെട്ട പശുക്കളെ വീണ്ടും പ്രാപിച്ചു എന്നു പറയുന്നുണ്ട്.

വാസ്തവത്തിൽ ആ പശുക്കൾ ആംഗിരസ്സനായ ബൃഹ സ്പതിയുടേതാണോ? അല്ലെന്നു കരുതാനാണ് ന്യായങ്ങളുള്ള ത്. പശുവളർത്തൽ ബ്രാഹ്മണരുടേയോ ക്ഷത്രിയരുടേയോ ധർമ്മ മല്ല. അതു വൈശ്യരുടെ ധർമ്മമാണെന്ന് മനുസ്മൃതി വ്യക്തമാ ക്കുന്നുണ്ട്. മനുസ്മൃതി എന്നത് നൂറ്റാണ്ടുകളായി പ്രാബല്യത്തി ലുള്ള നിയമങ്ങളുടെയും കീഴ്വഴക്കങ്ങളുടെയും ക്രോഡീകരണം മാത്രമാണെന്ന കാര്യം ഓർമ്മിക്കുക. മനുസ്മൃതി പറയുന്നതു നോക്കുക: "പശുക്കളെ രക്ഷിക്കേണ്ട എന്ന് വൈശ്യർ വിചാരി ക്കരുത്. അവൻ രക്ഷിക്കുമ്പോൾ മറ്റൊരു ജാതിക്കാരനും പശു

ക്കളെ രക്ഷിക്കാൻ പാടില്ല." (9:327).

എന്തിനാണ് പശുക്കളെ രക്ഷിക്കുന്നത്? ജീവകാരുണ്യ ത്താൽ പ്രചോദിതനായാണോ മനു ഇങ്ങനെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്? അല്ല. യജ്ഞത്തിനായാണ് പശുക്കൾ ബ്രഹ്മാവിനാൽ സൃഷ്ടി ക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത് എന്നാണ് സങ്കല്പം. യജ്ഞം ചെയ്താൽ ലോകമെല്ലാം ക്ഷേമം പ്രാപിക്കും. അതിനാൽ യജ്ഞത്തിൽ ചെയ്യുന്ന പശുഹിംസ ഹിംസയേ അല്ല. വൈദികമതത്തിന്റെ ഈ ധാരണ സ്മൃതികൾ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നുണ്ട്. (മനുസ്മൃതി 5:39).

ഈ ധാരണയുള്ള ഒരാളുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ പശുക്കളും മറ്റു സമ്പത്തുകളും വൈശ്യൻമാരായ പണികളുടേതല്ല, മറിച്ച് യാഗകർത്താക്കളായ ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയരുടേതായിരിക്കും. വൈശ്യൻമാർ അവയുടെ രക്ഷണാധികാരികൾ മാത്രമായിരി ക്കും. അതുകൊണ്ട് നമുക്കു പിടിച്ചെടുക്കലായി തോന്നുന്നവ അവർക്ക് വീണ്ടെടുക്കലായിരിക്കും. വൈദികകാലത്ത് യജ്ഞ ങ്ങൾക്കായി പശുക്കളെയും മറ്റു സമ്പത്തുകളെയും പിടിച്ചെടു ക്കുന്നതും അപഹരിക്കുന്നതും സർവ്വസാധാരണമായ ഒരു കാര്യ മായിരുന്നു എന്ന് ഋഗ്വേദം തന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ഋഗ്വേ ദസൂക്തം നോക്കുക: 'യജ്ഞമനുഷ്ഠിക്കാത്തവനെ ശ്രദ്ധിക്കാ ത്തവനും യജ്ഞം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവനെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നവനു മായ അല്ലയോ ഇന്ദ്രാ, അങ്ങ് എല്ലാവരുടെയും ശിക്ഷിതാവാ ണ്. ശത്രുക്കൾക്ക് അങ്ങ് ഭയം ജനിപ്പിക്കാറുണ്ട്. പിശുക്കന്റെ മുതൽ ഇന്ദ്രൻ അപഹരിക്കാറുണ്ട്. മാത്രമല്ല, യജ്ഞം അനു ഷ്ഠിക്കുന്ന യജമാനനായി ആ ധനം നൽകാറുമുണ്ട്. പിശുക്ക നിൽനിന്നും ധനം പിടിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ ദാനശീലരെ അങ്ങ് തന്റെ കൈകളാൽ താങ്ങുന്നു. സമ്പന്നരും ശക്തിതികഞ്ഞവരുമായി മത്സരിക്കുന്ന രണ്ടുപേർ അടുത്തെത്തുമ്പോൾ അവരിൽ അങ്ങ് യജ്ഞമനുഷ്ഠിക്കുന്നവനെയാണ് സഹായിക്കുന്നത്. മേഘങ്ങളെ ഇളക്കുന്ന അങ്ങ് അയാൾക്ക് പശുക്കളെ നൽകുന്നു." (4:34).

ഈ പിടിച്ചുപറിക്കും കൊള്ളയടിക്കും പിൽക്കാലത്ത് മനു നിയമപരമായ സാധൂകരണം നൽകുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു: "അധികം പശു മുതലായവകൊണ്ടും ഐശ്വ ര്യവാനായും യാഗം ചെയ്യാത്തവനായും സോമപാനം ചെയ്യാ ത്തവനായും ഇരിക്കുന്ന വൈശ്യന്റെ ഗൃഹത്തിൽനിന്നും ചോദി ച്ചാൽ കൊടുക്കാതിരുന്നാൽ ബലംപ്രയോഗിച്ചോ മോഷ്ടിച്ചോ യാഗത്തിലേയ്ക്കു വേണ്ട ദ്രവ്യം യാഗം ചെയ്യുന്നവൻ കൊണ്ടു പോരാം." (11:12)

നിരവധി ഋഗ്വേദ സൂക്തങ്ങളിൽ ഇന്ദ്രന്റെ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നായി പ്രകീർത്തിക്കപ്പെടുന്ന മറ്റൊരു സംഭവമാണ് വൃത്രാസുരവധം. കാർഷികവൃത്തിയിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന വൈശ്യൻമാരുമായുള്ള സംഘട്ടനത്തിന്റെ സൂചനയാണ് ഇന്ദ്രന്റെ വൃത്രാസുരവധം. വൃത്രൻ എന്ന പദത്തിന് തടസ്സം, ആവരണം, അണക്കെട്ട് എന്നൊക്കെ അർത്ഥമുണ്ടെന്ന് പണ്ഡിതൻമാർ പറയുന്നു. അസുരൻമാരുടെ അഥവാ പണികളുടെ ഒരു ധർമ്മമായിരുന്നുവല്ലോ കാർഷികവൃത്തി. കൃഷിക്കുവേണ്ടി അവർ നിർമ്മിച്ചിരുന്ന അണക്കെട്ടുകളെ തകർത്തതിന്റെ സൂചനയാണ് വൃത്രാസുരവധം എന്ന് കൊസാംബി നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ചരിത്രാതീതകാലത്ത് നിർമ്മിച്ച പല അണക്കെട്ടുകളുടെയും അവശിഷ്ടം ഇന്ത്യയുടെ പശ്ചിമദേശത്ത് കാണാമെന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു. (മുഖവുര, പുറം 168).

വൃത്രൻ തുടങ്ങിയ ഏഴു ദ്രോഹികളെ ഇന്ദ്രൻ നശിപ്പിച്ചുവെന്ന് ഋഗ്വേദത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. (10:120). ഈ ഏഴു ദ്രോഹികളിൽ അംശുമതീ നദിയിലെ കൃഷ്ണൻ എന്ന അസുരനും ഉൾപ്പെടുന്നു. (8:85). അസുരൻമാർ തടഞ്ഞുനിർത്തിയിരുന്ന ഗംഗ തുടങ്ങിയ ഏഴുനദികളെ ഇന്ദ്രൻ ഒഴുകാൻ അനുവദിച്ചു; അങ്ങനെ അസുരശക്തിക്കു കീഴ്പ്പെട്ടിരുന്ന ജലങ്ങളെ ജയിച്ച ഇന്ദ്രൻ വൃത്രഹന്താവാണെന്ന് ഋഗ്വേദത്തിൽ (8:85) പറയുന്നുണ്ട്. മറ്റൊരിടത്ത് പറയുന്നതു നോക്കുക: "ഹേ ഇന്ദ്രാ, വൃത്രൻ തടഞ്ഞ ജലങ്ങളെ അങ്ങ് തുറന്നുവിട്ടു. പിന്നീട് ആ ജലങ്ങൾ പരന്നൊഴുകി. അതു സമുദ്രത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്തു." (10:111). ഇന്ദ്രൻ ദേവതയായിട്ടുള്ള മിക്ക സൂക്തങ്ങളിലും വൃത്രവധം പരാമർശിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അസുരൻമാരുടെ അധീനതയിലുള്ള ജലങ്ങളെ സ്വതന്ത്രമാക്കണമെങ്കിൽ – അണക്കെട്ടുകളെ തകർക്കണമെങ്കിൽ – ആദ്യം അസുരനേതാവിനെ കൊല്ലണം. ഏഴ് അസുരൻമാരുടെ വധവും ഏഴു നദികളുടെ മോചനവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം സൂചിപ്പിക്കുന്നത് അണക്കെട്ടുകളുടെ തകർച്ചയെയാണ് എന്നനുമാനിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല.

സൈന്ധവകാലഘട്ടത്തിൽ വൈശ്യൻമാരായ പണികളുമായുള്ള ഏറ്റുമുട്ടൽ പലതവണ നടന്നിട്ടുണ്ടെന്ന് ഋഗ്വേദപരാമർശങ്ങളിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഈ ഏറ്റുമുട്ടലുകളിൽ പണികൾ പരാജയപ്പെടുകയും ധാരാളം പേർ കൂട്ടത്തോടെ കൊല്ലപ്പെടുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. കുറേപ്പേർ വനങ്ങളിലേയ്ക്ക് ഓടി രക്ഷപ്പെട്ടു. നാട്ടിൽ നിൽക്കാൻ പറ്റാതായാൽ കാട്ടിലേയ്ക്ക് ഓടിപ്പോവുക പഴയകാലത്തെ പതിവാണ്. നിഷാദൻമാരും വാനരൻമാരും

രാക്ഷസൻമാരുമൊക്കെ അങ്ങനെ കാട്ടിലേയ്ക്ക് ഓടിപ്പോയ വൈശ്യൻമാരാണെന്ന് അനുമാനിക്കാം.

യജ്ഞത്തിനും സോമപാനത്തിനും എതിരായിരുന്നതിനാൽ ബ്രാഹ്മണർ കൊലപ്പെടുത്തിയ പുരോഹിത രാജാവായിരുന്ന വേനന്റെ പ്രഥമ പുത്രനാണ് നിഷാദൻ. അദ്ദേഹത്തിൽനിന്നാണ് നിഷാദൻമാരുടെയും മറ്റ് അധർമ്മികളായ കാട്ടുജാതിക്കാരുടെയും ഉൽപ്പത്തിയെന്ന് മഹാഭാരതം ഹരിവംശപർവ്വത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. കോപാകുലരായ ബ്രഹ്മർഷികൾ വേനന്റെ തുട കടഞ്ഞതിൽനിന്നാണ് നിഷാദൻ ജനിക്കുന്നത്. ഏതു തുടയാണെന്ന കാര്യത്തിൽ മഹാഭാരത വിവർത്തകരായ കുഞ്ഞിക്കുട്ടൻ തമ്പുരാനും വിദ്വാൻ കെ.പ്രകാശവും തമ്മിൽ അഭിപ്രായഭേദമുള്ളതായി കാണുന്നു. തമ്പുരാൻ വലതു തുടയെന്ന് വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ പ്രകാശം ഇടതുതുടയെന്നു പറയുന്നു. അതെന്തായാലും തുടയിൽ നിന്നാണ് നിഷാദന്റെ ജന്മം എന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമില്ല. അതുതന്നെയാണ് ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യവും. പ്രജാപതിയുടെ തുടയിൽനിന്നാണ് വൈശ്യന്റെ ഉദ്ഭവം എന്ന ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്ത പരാമർശവുമായി ഇതിനെ ചേർത്തു വായിക്കേണ്ടതാണ്. നിഷദ്യാ എന്ന സംസ്കൃതപദത്തിന് വ്യാപാരശാല, അങ്ങാടി, ചന്ത എന്നൊക്കെയാണ് അർത്ഥമെന്നത് നിഷാദരുടെ വൈശ്യബന്ധത്തിന്റെ സൂചനയാണ്. ബ്രാഹ്മണർക്ക് ശൂദ്ര സ്ത്രീകളിൽ ജനിക്കുന്ന പുത്രന്മാരെ നിഷാദരുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് പിൽക്കാലത്ത് സ്മൃതികൾ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. പ്രസിദ്ധനായ നളൻ ഒരു നിഷാദരാജാവായിരുന്നു.

വാനരൻമാർക്കും രാക്ഷസൻമാർക്കും ഇതുപോലെ വൈശ്യബന്ധം ഉണ്ടെന്നു കാണാം. പുലസ്ത്യനിൽ നിന്നാണ് വാനരൻമാരും രാക്ഷസൻമാരും കിന്നരൻമാരും യക്ഷൻമാരുമെല്ലാം ഉണ്ടായതെന്ന് മഹാഭാരതം ആദിപർവ്വത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. കുരങ്ങൻ എന്നതിനോടൊപ്പം മനുഷ്യനോ എന്നു ശങ്കിക്കപ്പെടുന്നത്, കാട്ടിലെ ഫലങ്ങളും മറ്റും ഭക്ഷിക്കുന്നവൻ എന്നൊക്കെ വാനരൻ എന്ന പദത്തിന് അർത്ഥമുണ്ട്. (അമരകോശം-ദ്വിതീയകാണ്ഡം-മൃഗവർഗ്ഗം). രാക്ഷസരാജാവായ രാവണന് പൗലസ്ത്യൻ, പുലസ്ത്യ തനയൻ എന്നിങ്ങനെ പര്യായങ്ങളുണ്ടെന്നതും രാക്ഷസൻമാരുടെ വൈശ്യബന്ധത്തിന്റെ സൂചനയാണ്.

അതുപോലെ പുലസ്ത്യരുടെ ഒപ്പംനിന്ന ഒരു ഗോത്രമാണ് പുലഹന്റേത്. പുലഹന്റെ സൃഷ്ടികളിൽ ഒരു വിഭാഗമാണ് പ്രാചീ

നഭാരതത്തിലെ ഒരു മാനവജാതിയായ ഭൂതങ്ങൾ. അവർക്കും മേൽപ്പറഞ്ഞ സംഘർഷത്തിന്റെ ഭാഗമായി ഉത്തരഭാരതത്തിൽ നിന്ന് ഓടിപ്പോകേണ്ടിവന്നു എന്നനുമാനിക്കാം. അവരെക്കുറിച്ച് വെട്ടം മാണി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: "ഭൂതങ്ങൾ ഉത്തരഭാരതം ഉപേക്ഷിച്ച് ദക്ഷിണഭാരതത്തിൽ വന്ന് സ്ഥാനമുറപ്പിക്കേണ്ടതായി വന്നു. വൈവസ്വത മന്വന്തരത്തോടുകൂടി ഇവർ തികച്ചും ദക്ഷിണഭാരതീയരായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു." (പുരാണിക് എൻസൈക്ലോപീഡിയ, പുറം 874).

വൈദികസമൂഹത്തിലെ വൈശ്യൻമാരുമായുള്ള സംഘർഷത്തെക്കുറിച്ച് ഡി.ഡി. കൊസാംബി പറയുന്നതു നോക്കുക: "കുടിയേറ്റക്കാരനുംകൃഷിക്കാരനുമായ വൈശ്യനും അടിമയായ ശൂദ്രനും യുദ്ധോദ്യുക്തരായ ഭരണവർഗ്ഗമായ ക്ഷത്രിയന്റെ താൽപര്യപൂരണത്തിന് ബ്രാഹ്മണന്റെ സഹായത്തോടുകൂടി ചൂഷണം ചെയ്യപ്പെടുകയായിരുന്നു. ഋഗ്വേദത്തിൽ വിവരിക്കപ്പെടുന്ന മാരുതൻമാരും ഇന്ദ്രനും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം വൈശ്യൻമാരുമായുള്ള സംഘട്ടനത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ്. മാരുതൻമാർ കർഷകരായിരുന്നുവെന്ന് പിന്നീട് വിവരിക്കപ്പെടുന്നു. ഇന്ദ്രൻ അവരെ കൊന്നൊടുക്കുകയായിരുന്നു. ഇത്തരം ബലികളുടെ മുഖ്യോദ്ദേശ്യങ്ങളിലൊന്ന് ഭരണവർഗ്ഗമായ ക്ഷത്രിയരുടെ മേധാവിത്വം മറ്റു മൂന്നുജാതികളെക്കൊണ്ട് അംഗീകരിപ്പിക്കുക എന്നതാണ്. ഐതരേയ ബ്രാഹ്മണത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക: 'മറ്റുള്ളവർക്കു നികുതികൊടുക്കുന്ന, മറ്റുള്ളവരാൽ തിന്നൊടുക്കപ്പെടാവുന്ന, അടിച്ചമർത്തപ്പെടാവുന്ന വൈശ്യനെപ്പോലെ... ഇനിയൊരുവന്റെ സേവകനാകാനും, അവന്റെ ഇഷ്ടപ്രകാരം മാറ്റപ്പെടാനും, നിഗ്രഹിക്കപ്പെടാനും അർഹതപ്പെട്ട ശൂദ്രനെപ്പോലെ' ഈ രണ്ടു താഴ്ന്നജാതിക്കാരെയും അടിയാളരാക്കിത്തീർക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ബലിപീഠത്തിനടുത്തേക്ക് യോദ്ധാക്കളുടെയും പുരോഹിതരുടെയും നടുവിൽ വളഞ്ഞുനിറുത്തിക്കൊണ്ടു വരുമായിരുന്നു." (മുഖവുര, പുറം 191).

ക്ഷത്രിയ മേധാവിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആര്യസംസ്കാരം ബ്രാഹ്മണ മേധാവിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സൈന്ധവസംസ്കാരത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുകയാണ് വാസ്തവത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളത്. സൈന്ധവ ധൈഷണികവർഗ്ഗം ആര്യഭാഷയായ സംസ്കൃതത്തെ തിരിച്ചും സ്വീകരിച്ചിരിക്കണം. തുടർന്ന് ഈ സങ്കരസംസ്കാരം ഉത്തര-പൂർവ്വ-ദക്ഷിണദേശങ്ങളിലേയ്ക്ക് നൂറ്റാണ്ടുകളിലൂടെ വ്യാപിക്കുകയുണ്ടായി. രാഷ്ട്രീയാധികാരവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട വ്യാപനം തന്നെയായിരുന്നു അത്. വിവിധ

തൊഴിലുകളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന തദ്ദേശിയരായ ജനവിഭാഗങ്ങളെയും അവരുടെ ദൈവങ്ങളെയും ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളെയുമെല്ലാം അത് വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെയും വൈദികമതത്തിന്റെയും സാമാന്യഘടനയുടെ അകത്തേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്നു. കാശ്മീർ മുതൽ കന്യാകുമാരി വരെയുള്ള നാലുവർണ്ണങ്ങളിലും പെട്ട ആളുകളുടെ ജാതിപ്പേരുകളിലും രൂപത്തിലും ആചാരങ്ങളിലും ദൈവങ്ങളിലും നിറത്തിലും ഉള്ള വൈവിദ്ധ്യത്തിനു കാരണമിതാണ്.

സുദീർഘവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഈ പ്രക്രിയക്കിടയിൽ വർണ്ണം എന്ന മൂർത്തമായ യാഥാർത്ഥ്യം അമൂർത്തമായ ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനയായി മാറുകയും ജാതി മൂർത്തമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്ഥാനം ഏറ്റെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധന്റെ കാലമാവുമ്പോഴേയ്ക്കും വർണം അമൂർത്തമായ സിദ്ധാന്തമാവുകയും ജാതി മൂർത്തമായ യാഥാർത്ഥ്യമാവുകയും ചെയ്തുവെന്ന് പാലി സാഹിത്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പലരും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. എം.ജി.എസ്.നാരായണൻ പറയുന്നതുനോക്കുക: "ചെട്ടികൾ ഒരു ജാതിയാണ്. സേട്ടുമാർ മറ്റൊരു ജാതിയും. യാവാരി നായൻമാർ വേറൊരു ജാതിയും. ഗുപ്തൻമാരും തരകൻമാരും മാർവാഡികളും ഒക്കെ വെവ്വേറെ ജാതികൾ. എന്നാൽ വാണിജ്യവൃത്തി ചെയ്യുന്നവരെന്ന നിലയിൽ വൈശ്യവർണ്ണക്കാരാണ് ഈ ജാതികളൊക്കെയും." (ജാതിവ്യവസ്ഥ-എഡി.എം.ഗംഗാധരൻ).

ഒരു വിഭാഗം വൈശ്യൻമാർ ബ്രാഹ്മണ-ക്ഷത്രിയ മേധാവിത്വം അംഗീകരിച്ച് വഴങ്ങി ജീവിക്കാൻ നിർബന്ധിതരായിരുന്നുവെങ്കിലും അവർ പൊതുവിൽ യാഗാധിഷ്ഠിതമായ വൈദികമതത്തോട് ആന്തരികമായി വിമുഖരായിരുന്നു എന്നുവേണം അനുമാനിക്കാൻ. യാഗാധിഷ്ഠിതമായ വൈദികമതത്തിനെതിരായി ബൗദ്ധ-ജൈനമതങ്ങൾ ഉയർന്നുവന്നപ്പോൾ വൈശ്യവിഭാഗം അവയ്ക്ക് വമ്പിച്ച പിന്തുണ നൽകി എന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. യാഗത്തിനും മറ്റുമായി പശുക്കളെ കൊന്നൊടുക്കുന്നതും ദ്രവ്യങ്ങൾ ധൂർത്തടിക്കുന്നതും ദോഷകരമായി ബാധിക്കുക വൈശ്യൻമാരുടെ സാമ്പത്തികസ്ഥിതിയെയാണല്ലോ.

സൈന്ധവകാലം മുതൽ തുടങ്ങിയ ഈ ബ്രാഹ്മണ-വൈശ്യ വൈരുദ്ധ്യം ബൗദ്ധകാലത്തും തുടർന്നിരുന്നു എന്നാണ് വൈശ്യൻമാരുടെ ബൗദ്ധാഭിമുഖ്യം സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. പൂർണ്ണമായും തങ്ങളുടെ വരുതിക്കു നിൽക്കാതെ തരംകിട്ടിയാൽ പുറ

ത്തേക്കു ചാടിപ്പോകുന്ന ഈ വൈശ്യസ്വഭാവത്തോടുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ അതൃപ്തി ഭഗവദ്ഗീതയുടെ കാലഘട്ടത്തിലും (ഏതാണ്ട് ബി.സി. 200) ഉണ്ടായിരുന്നു. ശൂദ്രരെയും സ്ത്രീകളെയുംപോലെ പാപയോനികളാണ് വൈശ്യരും എന്ന് ഭഗവാൻ കൃഷ്ണൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നതിലൂടെ ഈ അതൃപ്തി പ്രകടമാകുന്നുണ്ട്. 'വഴിപോലെ എന്നെ സേവിക്കുകയാണെങ്കിൽ' ഈ പാപയോനികൾക്കും ഉത്തമമായ ഗതിയെ പ്രാപിക്കാനാകുമെന്നും ഭഗവാൻ കൃഷ്ണനിലൂടെ ബ്രാഹ്മണർ പറയുന്നുണ്ട് (9:32). 'വഴിപോലെ' എന്നാൽ ബ്രാഹ്മണർ പറയുന്നതുപോലെ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ പാലിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കുക എന്നർത്ഥം. കടൽയാത്ര നിഷിദ്ധമാക്കിയതും വൈശ്യൻമാരെ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയായിരിക്കാം.

ജന്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ സൈന്ധവസമൂഹത്തിന്റെ സംഭാവനയാണ്; കർമ്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വർണ്ണവ്യവസ്ഥ ആര്യപാരമ്പര്യത്തിന്റേതും. ഈ ആര്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ദുർബലമായ തുടർച്ച ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ചവരെ കാണാം. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ തകർച്ചയും വൈദികഹിന്ദുമതത്തിന്റെ പുനഃസ്ഥാപനവും സൈന്ധവപാരമ്പര്യത്തിൽപ്പെട്ട വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ അരക്കിട്ടുറപ്പിച്ചു. ഈ അവസ്ഥ ഇസ്ലാമിക ഭരണങ്ങളെയെല്ലാം അതിജീവിച്ച് ബ്രിട്ടീഷുകാരുടെ ആഗമനം വരെ കോട്ടങ്ങളൊന്നുമില്ലാതെ തുടർന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണത്തിൻകീഴിലാണ് സൈന്ധവവർണ്ണവ്യവസ്ഥ വെല്ലുവിളികളെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതും ആര്യപാരമ്പര്യം വീണ്ടും തലപൊക്കാൻ തുടങ്ങുന്നതും.

വർണ്ണത്തിന്റെ ദൈവശാസ്ത്രം

മതപരവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ അധിഷ്ഠാനങ്ങളിലാണ് പ്രാചീന-മധ്യകാല സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകൾ നിലനിന്നിരുന്നത്. ഒരു വ്യവസ്ഥയുടെ ശാശ്വതവും സനാതനവുമായ നിലനില്പിന് ദൈവികമായ അടിസ്ഥാനം കൂടിയേ കഴിയൂ. അങ്ങനെയൊരു അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകൾ വളരെ എളുപ്പത്തിൽ മാറ്റത്തിനു വിധേയമായിത്തീരും. സനാതനമായ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായുള്ള നിലനില്പിന് അടിസ്ഥാനമായ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദു ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തമാണ്.

അതിൽ പറയുന്നു: "പ്രജാപതിയുടെ മുഖത്തുനിന്ന് ബ്രാഹ്മണനും കൈകളിൽനിന്ന് ക്ഷത്രിയനും തുടകളിൽനിന്ന് വൈശ്യനും പാദങ്ങളിൽനിന്ന് ശൂദ്രനും ഉണ്ടായി." (10 : 90).

വേദകാലഘട്ടത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലാണ് ഈ പുരുഷസൂക്തം രചിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് പല പണ്ഡിതരും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മുഖത്തെ ഉൽകൃഷ്ടവും പാദങ്ങളെ നികൃഷ്ടവുമായി കണക്കാക്കുന്ന ഒരു മനോഭാവം സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി എങ്ങനെയോ നമുക്കിടയിൽ രൂപപ്പെട്ടു വന്നിട്ടുണ്ട്. നിവർന്നു നിൽക്കുമ്പോഴുള്ള മുഖത്തിന്റെയും കാലുകളുടെയും സ്ഥാനമായിരിക്കാം അതിനു കാരണം. ആ മനോഭാവത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ് പുരുഷസൂക്തത്തിലൂടെ പ്രതിഫലിച്ചത്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെ ആധുനികകാലത്ത് ചെലവാകാത്ത ചരക്കായതിനാലും ശൂദ്രൻമാരായ അഭിനവ ഹൈന്ദവ പണ്ഡിതൻമാർക്ക് അംഗീകരിക്കാൻ വിഷമമുള്ളതിനാലും ഈ സൂക്തം പിൽക്കാലത്ത് ആരോ തിരുകിക്കയറ്റിയതാണെന്ന് സമാധാനിച്ച് തടിതപ്പുകയാണ് പല വേദാഭിമാനികളും. ഈ സൂക്തത്തിൽ ഉൽകൃഷ്ടയുടേയോ അപകൃഷ്ടതയുടേയോ സൂചനകളൊന്നും ഇല്ലെന്ന് വേറെ ചിലർ കരുതുന്നു. വേദങ്ങൾക്കും മതപ്രമാണങ്ങൾക്കും അപ്രമാദിത്വവും ദൈവികതയും കല്പിക്കുന്നവർക്ക് ഇതല്ലാതെ വേറെ വഴിയില്ല.

വാസ്തവത്തിൽ എല്ലാ മത ഗ്രന്ഥങ്ങളും അവ രൂപംകൊണ്ട കാലത്തെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുടെയും ധാരണകളുടെയും അറിവിന്റെയും അറിവുകേടിന്റെയും നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യങ്ങളുടെയും സമാഹാരം മാത്രമാണ്. പുരുഷസൂക്തത്തിന്റെ രചനയ്ക്കു ശേഷമുള്ള ആയിരം വർഷത്തിനിടയ്ക്ക് ഹൈന്ദവദൈവശാസ്ത്രം കുറേക്കൂടി വികസിക്കുകയുണ്ടായി. അതിൽ കർമ്മ-പുനർജന്മ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആവിർഭാവം വളരെ നിർണ്ണായകമായ ഘട്ടമാണ്. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയ്ക്കു ദാർശനികവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ ഒരടിസ്ഥാനം നൽകിയത് കർമ്മ-പുനർജ്ജന്മസിദ്ധാന്തമായിരുന്നു. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവിഷ്കർത്താക്കൾ സൈന്ധവബ്രാഹ്മണരായിരുന്നുവെങ്കിലും അതിന് ദാർശനികവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ അടിസ്ഥാനം നൽകിയത് ആര്യക്ഷത്രിയരായിരുന്നു. കർമ്മ-പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആവിഷ്കർത്താവായി അറിയപ്പെടുന്നത് പാഞ്ചാലരാജാവായ പ്രവാഹണ ജൈവലിയാണല്ലോ. ബ്രാഹ്മ ണർക്കറിയാത്ത, ക്ഷത്രിയൻമാർക്കുമാത്രം അറിയുമായിരുന്ന ഒന്നാണ് പുനർജ്ജന്മസിദ്ധാന്തം എന്ന് പ്രവാഹണൻ പറയുന്നുമുണ്ട്.

പുരുഷസൂക്തത്തിലെ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ ഉദ്ഭവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശം വളരെ ലളിതമായ മതപരമായ ഒരു പ്രസ്താവന മാത്രമാണ്. പുനർജ്ജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ ആവിർഭാവത്തിനുശേഷം പുരുഷസൂക്തത്തെ അതേപടി ആവർത്തിക്കേണ്ട ആവശ്യം വരുന്നില്ല. ആ സൂക്തത്തെ കർമ്മ-പുനർജന്മസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കുറച്ചുകൂടി സൂക്ഷ്മമായി പുനരാവിഷ്കരിക്കുകയാണ് വേണ്ടത്. ആ കർത്തവ്യം ഭംഗിയായി നിർവ്വഹിച്ചത് ഗീതാകാരനാണ്. അതിന്റെ ഫലമാണ് 'ചാതുർവർണ്യം മയാസൃഷ്ടം' എന്ന കുപ്രസിദ്ധമായ ശ്ലോകം. ആ ശ്ലോകം ഇങ്ങനെയാണ് വിവർ ത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നത്: "ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്ന നാലുവർണ്ണങ്ങളും, ഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ വിഭാഗത്തെ അനുസരിച്ച്, എന്നാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. ഞാൻ അതിന്റെ കർത്താവാണെങ്കിലും (പരമാർത്ഥത്തിൽ) എന്നെ അകർത്താവായും വ്യയമില്ലാത്തവനായും അറിഞ്ഞാലും." (വിവ. കെ.എം. 4:13). ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ മൂലസ്ഥാനം ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്തമാണെന്ന കാര്യം ശങ്കരാചാര്യർ ഗീതാഭാഷ്യത്തിൽ എടുത്തുപറയുന്നുണ്ട്.

ഈ ശ്ലോകത്തെ ആധുനികകാലത്തെ ശൂദ്രരും അവർണ്ണരുമായ ഗീതാഭക്തൻമാർ ഗീതാകാരൻ ഉദ്ദേശിച്ചതിൽനിന്നു വ്യത്യ

സ്തമായി ദുർവ്യാഖ്യാനിച്ച് നിലനിർത്താനാണ് കഴിഞ്ഞ അര നൂറ്റാണ്ടിലേറെക്കാലമായി ശ്രമിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ളത്. ആ ശ്രമം ഇപ്പോഴും തുടരുന്നുണ്ട്. ജാതിയെ അഥവാ വർണ്ണത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതു ജന്മമല്ല, ഗുണവും കർമ്മവുമാണെന്നാണ് ഈ ശ്ലോകം വ്യക്തമാക്കുന്നതെന്ന് ഗീതയുടെ ഈ ദുർവ്യാഖ്യാതാക്കൾ അവകാശപ്പെടുന്നു.

ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ആദ്യകാല വ്യാഖ്യാതാക്കളിൽ പ്രമുഖനാണ് ശങ്കരാചാര്യർ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷ്യത്തിനാണ് ഇന്ത്യയിൽ ഏറെ പ്രാമാണികതയുള്ളത്. ഗീതയിലെ ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ വർണ്ണം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത് ജന്മംകൊണ്ടാണോ കർമ്മംകൊണ്ടാണോ എന്ന കാര്യം ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നില്ല. ആ പ്രകരണത്തിൽ അക്കാര്യം പ്രസക്തവുമല്ല. എന്നാൽ ഗീതയുടെ പൊതു പശ്ചാത്തലത്തിലും ശാങ്കരഭാഷ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലും വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ ജന്മം, കർമ്മം, ഗുണം എന്നിവ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടു നിൽക്കുന്ന കാര്യങ്ങളാണെന്ന് മനസ്സിലാവും.

ഒരാളുടെ ഈ ജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങളാണ് അടുത്ത ജന്മത്തിലെ ഗുണങ്ങൾക്കും കർമ്മങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത്. അതുപോലെ കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിലെ കർമ്മങ്ങളാണ് ഈ ജന്മത്തിലെ ഗുണങ്ങൾക്കും കർമ്മങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനം. ജനനമരണങ്ങളാകുന്ന ഈ സംസാരചക്രം മോക്ഷപ്രാപ്തിവരെ തുടരും.

ഹൈന്ദവ ദൈവശാസ്ത്രം ഗുണങ്ങളെ മൂന്നായി വിഭാഗിച്ചിരിക്കുന്നു. സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളാണവ. മായയുടെ അഥവാ പ്രകൃതിയുടെ സ്വഭാവമാണ് ത്രിഗുണാത്മകത്വം. ആ പ്രകൃതിയുടെ ഭാഗമായ മനുഷ്യനെയും ത്രിഗുണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വിഭജിച്ചിരിക്കുന്നത്.

ബ്രാഹ്മണനിൽ സത്വഗുണം പ്രധാനമായിരിക്കുന്നു. അതിനാൽ ശമം, ദമം, തപസ്സ് മുതലായവയാണ് ബ്രാഹ്മണ കർമ്മങ്ങൾ. ക്ഷത്രിയനിൽ സത്വഗുണം അപ്രധാനമായും രജോഗുണം പ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്നതിനാൽ ശൗര്യം, തേജസ്സ് മുതലായവയാണ് ക്ഷത്രിയ കർമ്മങ്ങൾ. രജോഗുണം പ്രധാനമായും തമോഗുണം അപ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്ന വൈശ്യന്റെ കർമ്മങ്ങൾ കൃഷി, കച്ചവടം മുതലായവയാണ്. തമോഗുണം പ്രധാനമായും രജോഗുണം അപ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്ന ശൂദ്രന് ശുശ്രൂഷതന്നെയാണ് കർമ്മം. ഇങ്ങനെ ഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ വിഭാഗത്തെ അനുസരിച്ച് ചാതുർവർണ്ണ്യം ഈശ്വരനാൽ സൃഷ്ടിക്ക

പ്പെട്ടു എന്ന് ശങ്കരൻ ഭാഷ്യത്തിൽ എഴുതുന്നു.

ഗുണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് കർമ്മങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ തർക്കമില്ല. എന്നാൽ ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെങ്ങനെയാണ്? ശങ്കരൻ പറയുന്നതു നോക്കുക: "പ്രാണികളുടെ ജന്മാന്തരകൃതമായ സംസ്കാരം ഈ ജന്മത്തിൽ സ്വഫലത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിന് അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള സംസ്കാരം സ്വഭാവമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഈ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്നാണ് ഗുണങ്ങൾ ഉദ്ഭവിക്കുന്നത്. എന്തെന്നാൽ കാരണം കൂടാതെ ഗുണങ്ങൾ വ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നതല്ല. അതിനാൽ സ്വഭാവം (വാസന) ഗുണങ്ങൾക്കു (നിമിത്ത) കാരണമായി ഭവിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന്, അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന്, ഉദ്ഭവിച്ചിട്ടുള്ള സത്ത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളെ അനുസരിച്ച് അതാതിന്റെ (അതാതു ഗുണത്തിന്റെ) കാര്യത്തിനനുരൂപമായി (നാലു ജാതിക്കാരുടെയും) ശമാദികർമ്മങ്ങൾ വിഭാഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു." (ഭഗവദ്ഗീതാ ഭാഷ്യം, 18:41).

ഓരോരുത്തരുടെയും ജാതിവർണ്ണങ്ങളെയും തൊഴിലിനെയും നിർണ്ണയിക്കുന്നത് പൂർവ്വജന്മസംസ്കാരമാണ് എന്ന് ഗീത അർത്ഥശങ്കയ്ക്കിടമില്ലാതെ ആവർത്തിച്ചു പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. ഗുണത്രയവിഭാഗ യോഗമെന്ന അദ്ധ്യായത്തിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക: "സത്ത്വഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ ജീവൻ മരണത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അവൻ (ഹിരണ്യഗർഭാദി) ഉത്തമൻമാരെ ഉപാസിക്കുന്നവരുടെ പരിശുദ്ധങ്ങളായ ലോകങ്ങളെ പ്രാപിക്കുന്നു. രജോഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ മരണത്തെ പ്രാപിച്ചാൽ അവൻ കർമ്മങ്ങളിൽ സക്തൻമാരായ മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ ജനിക്കുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ തമോഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ മരണത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ പശു മുതലായ മൂഢയോനികളിൽ ജനിക്കുന്നു." (14:14-15).

പൂർവ്വജന്മ കർമ്മങ്ങൾകൊണ്ട് സംസ്കാരവും സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് സ്വഭാവവും സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന് ഗുണവും ഗുണത്തിൽനിന്ന് ജന്മവും ജന്മത്തിൽനിന്ന് ജാതിയും ജാതിയിൽനിന്ന് കർമ്മവും എന്നിങ്ങനെയാണ് ഗതി. ഈ ജന്മത്തിൽത്തന്നെ ഉയർന്ന ജാതിയും തൊഴിലും നേടുക എന്നത് പരമ്പരാഗതമായ ഹൈന്ദവ ദൈവശാസ്ത്രപ്രകാരവും ഗീതയനുസരിച്ചും അസാദ്ധ്യമാണ്. ഈ ജന്മത്തിൽ തന്റെ വർണ്ണത്തിന് വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മങ്ങൾ നിഷ്കാമമായി അനുഷ്ഠിച്ച് തന്നിൽ അപ്രധാനമായിരിക്കുന്ന ഗുണത്തെ വർദ്ധിപ്പിക്കുകയാണെങ്കിൽ

അടുത്ത ജന്മത്തിൽ ആ ഗുണത്തിനനുസൃതമായ വർണ്ണത്തിൽ ജനിക്കും എന്നാണല്ലോ ഗീതയിൽനിന്നു വ്യക്തമാകുന്നത്. തന്നിൽ അപ്രധാനമായിരിക്കുന്ന രജോഗുണത്തെയോ അല്പ മാത്രമായ സാത്വികഗുണത്തെയോ വർദ്ധിപ്പിച്ച് ഈ ജന്മ ത്തിൽത്തന്നെ ക്ഷത്രിയനോ ബ്രഹ്മജ്ഞാനിയോ ആകാ നൊന്നും വൈശ്യനേയോ ശൂദ്രനേയോ ഭഗവദ്ഗീത അനുവദി ക്കില്ല. ഗീതാകാരൻ പറയുന്നതു നോക്കുക: "തന്റെ ധർമ്മം ഗുണ വിഹീനമാണെങ്കിലും നല്ലവണ്ണം അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന പര ധർമ്മത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ സ്വഭാവത്തെ അനുസരിച്ച് വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നവൻ പാപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. അല്ലയോ കുന്തീപുത്ര, സ്വഭാവവി ഹിതമായ കർമ്മത്തെ ദോഷത്തോടുകൂടിയതാണെങ്കിലും ഉപേ ക്ഷിച്ചുകൂട. എന്തെന്നാൽ സർവ്വകർമ്മങ്ങളും പുകയാൽ അഗ്നി എന്നപോലെ ദോഷത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു." (18:47-48).

വക്കീൽ ഡോക്ടറുടെ പണിചെയ്യാൻ പോയാലുണ്ടാകുന്ന അപകടത്തെയാണ് ഇത് സൂചിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് ഗീതാഭക്തരായ ചില ദുർവ്യാഖ്യാനക്കാർ പറയുന്നു. തനിക്കിഷ്ടപ്പെട്ട കർമ്മം സ്വധർമ്മം; തനിക്കിഷ്ടമില്ലാതെ മറ്റുള്ളവരുടെ താൽപര്യ ങ്ങൾക്കു വഴങ്ങി ചെയ്യുന്ന കർമ്മം പരധർമ്മം എന്നുവരെ ചില അഭിനവ ഗീതാഭക്തൻമാരായ മുനിശ്രേഷ്ഠൻമാർ ഒരു മടിയുമി ല്ലാതെ ഗീതയ്ക്കു ദുർവ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

ഈ ശ്ലോകങ്ങളോടു സത്യസന്ധത പുലർത്തുന്ന ശാങ്കര ഭാഷ്യം ഇങ്ങനെയാണ്: "വിഷത്തിൽ ജനിച്ചിരിക്കുന്ന കൃമിക്ക് വിഷം എപ്രകാരം ദോഷകരമായി ഭവിക്കുന്നില്ലയോ അതുപോലെ തന്റെ സ്വഭാവത്തെ അനുസരിച്ചു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നവൻ പാപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. ജന്മത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള കർമ്മം ത്രിഗുണത്വം ഹേതുവായിട്ട് ദോഷത്തോ ടുകൂടിയതാണെങ്കിലും ഉപേക്ഷിച്ചുകൂടാ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ത്രിഗുണാത്മകത്വമാണ് ഇവിടെ (കർമ്മങ്ങളുടെ ദോഷത്തിന്) ഹേതു. ത്രിഗുണാത്മകത്വം ഹേതുവായിട്ട് സർവ്വകർമ്മങ്ങളും, സഹജമായിരിക്കുന്ന ധൂമത്താൽ അഗ്നി എന്നപോലെ, ദോഷ ത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒരുവൻ സ്വധർമ്മമെന്നു പറയപ്പെ ടുന്ന സഹജകർമ്മത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അന്യന്റെ ധർമ്മ ത്തെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നുവെങ്കിലും (അവൻ) ദോഷത്തിൽനിന്നു മോചിക്കുന്നില്ല. പരധർമ്മം ഭയത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതുമാകുന്നു." (18:47-48)

ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞരുടെയും ധർമ്മശാസ്ത്രകാരൻമാരുടെയും ഇത്തരം ഉപദേശങ്ങളെയും വിലക്കുകളെയും ആർക്കും അവഗണിക്കാനോ ലംഘിക്കുവാനോ പ്രാചീന - മധ്യകാലങ്ങളിൽ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. അങ്ങനെ ചെയ്താൽ പരലോകത്ത് നരകവും ഇഹലോകത്ത് മരണവുമാണ് ശിക്ഷ. തപസ്സനുഷ്ഠിക്കാൻ പോയ ശൂദ്രനായ ശംബൂകന്റെ കഥ അതാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തനിക്ക് സംന്യാസം നൽകിയതു ബ്രിട്ടീഷുകാരാണെന്ന നാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രസ്താവനയുടെ അർത്ഥവും മറ്റൊന്നല്ല.

ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ഭരണം ഉച്ചകോടിയിലെത്തിയ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനദശകങ്ങളിലാണ് വർണ്ണവ്യവസ്ഥയെ പുതിയ മട്ടിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ തലപൊക്കുന്നത്. അത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ തുടക്കക്കാർ ദയാനന്ദസരസ്വതിയെയും വിവേകാനന്ദനെയും പോലുള്ളവരായിരുന്നു. ദയാനന്ദസരസ്വതി എഴുതുന്നതു നോക്കുക: "ഇക്കാലത്ത് വിദ്വാൻ മാരും സത്സ്വഭാവികളുമായവർ തന്നെയാണ് ബ്രാഹ്മണർ ആയിരിക്കാൻ യോഗ്യർ. പഠിപ്പും സ്വഭാവഗുണവുമില്ലാത്ത മൂഢന്മാർ ശൂദ്രരാണ്.... ശൂദ്രകുലത്തിൽ ജനിച്ചവന് ബ്രാഹ്മണർ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ എന്നിവരുടെ ഗുണകർമ്മ സ്വഭാവങ്ങളുണ്ടെങ്കിൽ അവൻ ബ്രാഹ്മണനോ, ക്ഷത്രിയനോ, വൈശ്യനോ ആകുന്നു. അതുപോലെ ബ്രാഹ്മണന്റേയോ ക്ഷത്രിയന്റേയോ വൈശ്യന്റേയോ കുലത്തിൽ പിറന്ന ഒരുവന്റെ ഗുണകർമ സ്വഭാവങ്ങൾ ശൂദ്രന്റേതാണെങ്കിൽ അവൻ ശൂദ്രനാകുന്നു.... നാലു ജാതികളിൽ ഏതിൽ ജനിച്ചാലും ഗുണകർമ്മങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് സ്ത്രീപുരുഷൻമാരുടെ ജാതി നിർണ്ണയിക്കണമെന്നർത്ഥം." (സത്യാർത്ഥപ്രകാശം, പുറങ്ങൾ 142, 147).

വിവേകാനന്ദൻ കുറേക്കൂടി പരിഷ്കാരിയാകുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം ഈ ജന്മത്തിൽത്തന്നെ ഒരാൾക്ക് ഒരേസമയം നാലു ജാതിയും ആകാനുള്ള അവസരം നൽകുന്നു. പണ്ട് കുറി വിളിച്ച് പണം വാങ്ങാൻ പോയ ഒരാൾ, കുറിയിൽ ചേർന്ന പലരും തുക താഴ്ത്തി വിളിക്കുന്നതു കണ്ടു ദേഷ്യപ്പെട്ട് എല്ലാ തുകയും താൻ ഉപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞ് ഇറങ്ങിപ്പോയ കഥയെ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് വിവേകാനന്ദസ്വാമികളുടെ വർണ്ണവ്യാഖ്യാനം. അദ്ദേഹം പറയുന്നതു നോക്കുക: "ബ്രാഹ്മണജാതിയും ബ്രാഹ്മണ്യഗുണവും രണ്ടും വേറെവേറെ കാര്യങ്ങൾ. ഇവിടെ (ഇന്ത്യയിൽ) ജാതികൊണ്ട് ഒരുവൻ ബ്രാഹ്മണൻ. അവിടെ (പാശ്ചാത്യനാടുകളിൽ) ഗുണംകൊണ്ട്. സത്വരജസ്തമസുകളെന്ന് മൂന്നുഗുണങ്ങളുള്ളതുപോലെ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ,

ശൂദ്രൻ ഇവരെ തിരിച്ചറിയാനും ഗുണങ്ങളുണ്ട്. സത്വം, രജസ്, തമസ് ഇവ എല്ലാവരുടെ ഉള്ളിലുമുണ്ട്; ചിലത് ചിലരിൽ അധികം. അങ്ങനെ ബ്രാഹ്മണനും ക്ഷത്രിയനും വൈശ്യനും ശൂദ്രനും ആകുവാനുള്ള ഗുണങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ എല്ലാവരിലുമുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിൽ ചില ഗുണങ്ങൾ ഓരോരോ സമയത്ത് ഏറിയും കുറഞ്ഞുമിരിക്കും. ഇടയ്ക്കിടയ്ക്ക് ഓരോന്ന് പ്രകാശിക്കുന്നു. ഒരാൾ പണത്തിനുവേണ്ടി പരസേവ ചെയ്യുമ്പോൾ ശൂദ്രത്വത്തിലാകുന്നു. നാലുകാശ് സമ്പാദിക്കാൻ വ്യാപാരം നടത്തുമ്പോൾ വൈശ്യൻ. തെറ്റുതിരുത്താൻ അടിപിടികൂടുമ്പോൾ ക്ഷത്രിയത്വം പ്രകാശിക്കുന്നു. ഇനി ഭഗവച്ചിന്ത ചെയ്യുമ്പോൾ, അഥവാ ഭഗവത്കഥ പറയുമ്പോൾ, അയാൾ ഒരു ബ്രാഹ്മണനാകുന്നു. ഒരു ജാതിയിൽനിന്ന് വേറൊരു ജാതിയാവുക എന്നുള്ളത് സ്വാഭാവികമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ വിശ്വാമിത്രനെങ്ങിനെ ബ്രാഹ്മണനായി, പരശുരാമനെങ്ങനെ ക്ഷത്രിയനായി?" (വിവേകാനന്ദ സാഹിത്യ സർവ്വസ്വം, ആറാം വാല്യം, പുറങ്ങൾ 285–6).

വർണ്ണം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത് ജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എന്ന കാര്യത്തിൽ പ്രാചീന-മധ്യകാലങ്ങളിലെ ആളുകൾക്ക് യാതൊരു സംശയവും ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാനകാലം മുതലാണ് ഇക്കാര്യത്തിൽ സംശയങ്ങളും പുനർവിചിന്തനങ്ങളും പുനർവ്യാഖ്യാനങ്ങളുമൊക്കെ ഉണ്ടാകാൻ തുടങ്ങുന്നത്. അതിന് പ്രമാണമായി വിശ്വാമിത്രൻ ബ്രഹ്മർഷിയായതും മറ്റുമുള്ള ആര്യപാരമ്പര്യത്തിലെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ എടുത്തുകാണിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടുമുതൽ ഇക്കാര്യങ്ങൾ ശൂദ്ര-അവർണ്ണ സംന്യാസിമാരും പണ്ഡിതൻമാരും ഏറ്റുപിടിച്ചു നടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വേദവേദാന്തേതിഹാസപുരാണാദികളിൽ പാണ്ഡിത്യമുള്ള ശങ്കരാചാര്യർക്കും മറ്റ് ആചാര്യൻമാർക്കും ദയാനന്ദ-വിവേകാനന്ദൻമാർ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളൊന്നും അറിയുമായിരുന്നില്ല എന്നു പറയാനാവില്ല. അവരേക്കാൾ മനുഷ്യസ്നേഹികളും പുരോഗമനവാദികളും ക്രാന്തദർശികളും സമത്വവാദികളും ആയതുകൊണ്ടാണ് ദയാനന്ദ-വിവേകാനന്ദൻമാർക്കും ശൂദ്ര-അവർണ്ണ പണ്ഡിതൻമാർക്കും ഇക്കാര്യം കാണാൻ കഴിഞ്ഞത് എന്നും പറയാനാവില്ല. പിന്നെ എന്താണ് കാരണം?

പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിലും ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലുമാണ് വർണ്ണം ജന്മംകൊണ്ടല്ല, കർമ്മംകൊണ്ടാണ് നിർണ്ണയിക്കപ്പെടേണ്ടത് എന്ന വാദഗതി ഉയർന്നുവരാൻ തുടങ്ങിയത് എന്ന കാര്യം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ കാല

ഘട്ടം ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ ആധിപത്യത്തിന്റെ കാലമായിരുന്നു. കൊളോണിയൽ സംവിധാനത്തിൽ ക്ഷത്രിയരായ രാജാക്കൻമാർ നാമമാത്രഭരണാധികാരികൾ മാത്രമായി ചുരുങ്ങിയിരുന്നു. അതോടെ ബ്രാഹ്മണ പ്രാമാണ്യത്തിനും ക്ഷയം സംഭവിച്ചു.

അടഞ്ഞതും കല്ലിച്ചതും നിശ്ചലവുമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥയാണ് വർണ്ണ-ജാതിവ്യവസ്ഥ. നവോത്ഥാനവും ജ്ഞാനോദയവും ശാസ്ത്രസാങ്കേതികവിദ്യകളും ഗതാഗത സംവിധാനത്തിന്റെ വികാസവും വ്യവസായങ്ങളും പാശ്ചാത്യ സമൂഹത്തെ ചലനാത്മകമാക്കിയിരുന്നു. ആ പാശ്ചാത്യസമൂഹത്തിൽ വേരുകളുള്ള ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ സംവിധാനത്തിന് ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ നിശ്ചലതയെ തുടർന്നുകൊണ്ടുപോകാൻ കഴിയുമായിരുന്നില്ല. കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥ വർണ്ണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തൊഴിൽവിഭജനത്തെ ദുർബലപ്പെടുത്തി. കൊളോണിയലിസത്തിന്റെ ഭാഗമായി പുതിയതും പാരമ്പര്യേതരവുമായ പല തൊഴിൽമേഖലകളും ആവിർഭവിക്കുകയുണ്ടായി.

അതോടൊപ്പം ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം പ്രചാരത്തിൽ വന്നതോടെ പല പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളും ഇന്ത്യയിൽ ഇറക്കുമതി ചെയ്യപ്പെട്ടു. നിയമത്തിനു മുമ്പിൽ എല്ലാവരും തുല്യർ, അവസരസമത്വം തുടങ്ങിയ പരമ്പരാഗതമായ ഹൈന്ദവമനസ്സിന് തീർത്തും അന്യമായ ആശയങ്ങളായിരുന്നു അവ. ഏതൊരു വ്യവസ്ഥയുടെയും വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം ആ വ്യവസ്ഥയുടെ നിലനിൽപ്പിനും പോഷണത്തിനും ഉതകുന്ന രീതിയിൽ പൗരൻമാരുടെ കഴിവുകളെയും മനോഭാവങ്ങളെയും പാകപ്പെടുത്തിയെടുക്കുക എന്നതാണ്. ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയും ഈ പൊതുനിയമത്തിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായിരുന്നില്ല. വെള്ളക്കാരുടെ ഭരണത്തിനു പറ്റിയ കുറേ കറുത്ത ഗുമസ്തൻമാരെ പാകപ്പെടുത്തിയെടുക്കുക എന്നതായിരുന്നുവല്ലോ മെക്കാളെയുടെ വിദ്യാഭ്യാസം.

1857-ലെ ശിപായിലഹളയോടെ ബ്രിട്ടന്റെ ശക്തിയെ നേരിടാൻ തങ്ങളുടെ കൈയിൽ കോപ്പുകളൊന്നും ഇല്ലെന്നു ബോദ്ധ്യപ്പെട്ട ഇന്ത്യൻ ഉപരിവർണ്ണങ്ങൾ 'മ്ലേച്ഛൻ'മാരായ വെള്ളക്കാരുടെ കീഴിലാണ് ഉദ്യോഗങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച് പ്രാമാണ്യം നിലനിർത്താൻ ശ്രമിച്ചു. എങ്കിലും അവർ കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയിൽ രണ്ടാംതരം പൗരൻമാരായിരുന്നു. മ്ലേച്ഛൻമാർക്കൊപ്പം ഒന്നാംതരം

പൗരൻമാരാകാനുള്ള ഇന്ത്യയിലെ പരമ്പരാഗത വരേണ്യവർണ്ണങ്ങളുടെ ഉൽക്കടമായ ആഗ്രഹത്തിന്റെ ഫലമായാണ് ഇക്കാലത്ത് മതപരിഷ്കാര പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ രൂപംകൊള്ളുന്നത്. പാരമ്പര്യ ധാരണകളെ പരമാവധി നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുതന്നെ, നിഷേധിക്കാനാവാത്ത ചില പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങൾക്കൊപ്പിച്ച് അവയെ പുനർവ്യാഖ്യാനിക്കുക എന്ന രീതിയാണ് അവ അവലംബിച്ചത്. ഹൈന്ദവ വരേണ്യ ജീവിത താൽപര്യങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും ചേതംകുറഞ്ഞതും ഗുണപ്രദവുമായ ഈ മാർഗ്ഗം ആവിഷ്ക്കരിച്ചു നൽകുന്നതിൽ ഏറെ വിജയിച്ചത് വിവേകാനന്ദനായിരുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് ഹൈന്ദവമനസ്സിൽ വിവേകാനന്ദൻ ഒരു മഹാബിംബമായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് രൂപംകൊള്ളുന്നത്. വെള്ളക്കാരുടെ ഭരണത്തിൽനിന്ന് ഭാരതാംബയെ മോചിപ്പിക്കുകയൊന്നുമായിരുന്നില്ല ആ സംഘടനയുടെ ലക്ഷ്യം. ഇന്ത്യയിലെ വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന് വെള്ളക്കാർക്കൊപ്പം സ്ഥാനം ലഭിക്കുക എന്നതായിരുന്നു. ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥയുടെ അധികാരത്തെ പൂർണ്ണമായും അംഗീകരിക്കുന്ന വരേണ്യവർണ്ണങ്ങളുടെ ഒരു യാചനാസംഘമായിരുന്നു അത്. ലോകമാന്യതിലകനിലൂടെ കടന്ന് മഹാത്മാഗാന്ധിയിലെത്തുമ്പോൾ അതു സമ്മർദ്ദത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായി പരിണമിക്കുന്നു. ഈ സമ്മർദ്ദരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിച്ചത് കുറേക്കൂടി വിപുലമായ ജനകീയാടിത്തറയായിരുന്നു. ജനകീയാടിത്തറയെ വിപുലമാക്കിയതാകട്ടെ ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തവും.

കൊളോണിയൽ ഭരണകൂടത്തിലും ദേശീയപ്രസ്ഥാനത്തിലും പുതിയ തൊഴിലുകളിലും ഉണ്ടായിരുന്ന ശൂദ്ര - അവർണ്ണവിഭാഗങ്ങളുടെ പങ്കാളിത്തവും ജനാധിപത്യ ആശയങ്ങളുടെ വ്യാപനവും ഹൈന്ദവരാജഭരണങ്ങളുടെ തിരോധാനവും പിന്നോക്ക ജാതികളുടെ സംഘടിതമായ മുന്നോട്ടുവരവുമെല്ലാം ജാതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തൊഴിൽ വിഭജനത്തെ പലയിടത്തും ദുർബലമാക്കിയിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികവും വിദ്യാഭ്യാസപരവും തൊഴിൽപരവുമായ സ്ഥിതി ഏറെ മെച്ചപ്പെടുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ ജാതീയമായ ഉൽകൃഷ്ട - അധമബോധങ്ങൾക്കു കാര്യമായ മാറ്റമൊന്നും ഉണ്ടായില്ല. ജാതിയമായ അപകൃഷ്ടതയെ മറികടക്കുക എന്നതായിരുന്നു പിന്നത്തെ ലക്ഷ്യം.

മനുഷ്യരിൽ മഹാഭൂരിപക്ഷവും അവരവരുടെ സമൂഹത്തിൽ ആധിപത്യം പുലർത്തുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ അബോധപൂർവ്വമായി ഉൾക്കൊണ്ടവരായിരിക്കും. കൊളോണിയൽ ഭരണത്തിൻകീഴിലാണ് ഭരണകൂടത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും സമൂഹത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ചില കാര്യങ്ങളിൽ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ടാകുക. മിക്ക സമൂഹങ്ങളിലും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒന്നുതന്നെയായിരിക്കും. മേൽക്കോയ്മയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ പൂർണ്ണമായും അംഗീകരിക്കുന്നവരായിരിക്കും ഭരണകൂടത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും മുഖ്യാസനങ്ങളിൽ അമർന്നിരിക്കുക. മേൽക്കോയ്മാ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നവരാണ് സമൂഹത്തിന്റെ ചാലകശക്തിയെങ്കിലും അവരുടെ സ്ഥാനം സമൂഹത്തിന്റെ അരികുകളിലും ചരിത്രത്തിന്റെ വിസ്മൃതിയിലുമാണ്. അതുകൊണ്ട് മഹാഭൂരിപക്ഷം മനുഷ്യരും, മേൽക്കോയ്മയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രം തങ്ങളുടെ പല താൽപര്യങ്ങൾക്കും എതിരാണെങ്കിൽപ്പോലും അതിനെ തുറന്നെതിർക്കാൻ തയ്യാറാവില്ല. പ്രത്യയശാസ്ത്രം പൂർണ്ണമായും ശരിയാണെന്നും അതിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളാണ് തെറ്റ് എന്നുമുള്ള മിഥ്യാബോധം പുലർത്തുന്നവരാണവരിൽ മിക്കവരും. നമ്മുടെ രാഷ്ട്രത്തിനും മതത്തിനും വിശുദ്ധഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും പാർട്ടിക്കും നേതാവിനും തെറ്റൊന്നും പറ്റില്ല എന്ന് ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കുന്നവരാണല്ലോ നമ്മൾ. ഇത്തരം ശക്തമായ സമഷ്ടിബോധങ്ങളെ എതിർക്കുകയും നിഷേധിക്കുകയും വിമർശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഒരുപാട് കഷ്ടനഷ്ടങ്ങൾക്കിട വരുത്തും എന്ന അവബോധത്തിൽനിന്നാണ് ഈ മിഥ്യാബോധം ഉരുത്തിരിയുന്നത്.

അധികാരം, പ്രശസ്തി, ദൈവികത, ബഹുമാന്യത എന്നിവയുള്ള ആളുകളോടും പ്രസ്ഥാനങ്ങളോടും സ്ഥാപനങ്ങളോടും ഗ്രന്ഥങ്ങളോടും നടപ്പുരീതികളോടും ചേർന്നു നിൽക്കുക എന്ന ഭൂരിപക്ഷപ്രവണത ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്യുകവഴി ആ ഗുണങ്ങളും സംരക്ഷണവും തങ്ങൾക്കും ലഭിക്കും എന്നാണവർ കരുതുന്നത്. അവയെ ചോദ്യംചെയ്യുക, സംശയിക്കുക എന്നാൽ മുഖ്യധാരയുടെ സുരക്ഷിതത്വത്തിൽ നിന്നും സുഖസൗകര്യങ്ങളിൽനിന്നും സ്വയം ഭ്രഷ്ടരാവുക എന്നാണർത്ഥം.

ഓരോ മതവാദിയും തന്റെ വിശുദ്ധഗ്രന്ഥം ശാശ്വതമായ മൂല്യങ്ങളും ആശയങ്ങളും അടങ്ങുന്നതും കാലദേശാതീതവും സമ്പൂർണ്ണവും ആണെന്നാണ് വിശ്വസിക്കുന്നത്. അവരുടെ യുക്തിവിചാരത്തിന്റെ ഗതി വിചിത്രമായ രീതിയിലാണ്. മത

വാദിയുടെ യുക്തിവിചാരം അന്യമതത്തിന്റെ അറ്റകുറ്റങ്ങൾ കണ്ടെത്തുന്നതിലും തന്റെ മതത്തിന്റെ തകരാറുകളെ മൂടിപ്പൊതിഞ്ഞും ദുർവ്യാഖ്യാനിച്ച് ന്യായീകരിച്ച് സംരക്ഷിച്ചു നിർത്തുന്നതിലും വ്യാപൃതമാണ്. തന്റെ വിശുദ്ധഗ്രന്ഥത്തിൽ എല്ലാം ഉണ്ട്; അതിലില്ലാത്തത് മറ്റെവിടെയും ഇല്ല; ഉണ്ടാവാനും പാടില്ല – ഇതാണവരുടെ ഭാവം. വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തതോ വ്യത്യസ്തമോ വിരുദ്ധമോ ആയ ഏതെങ്കിലും ആശയമോ അറിവോ ഉണ്ടാവുകയാണെങ്കിൽ ആദ്യം അവർ അതിനെ അടിച്ചമർത്താനും ഇല്ലാതാക്കാനും ശ്രമിക്കും. അടിച്ചമർത്താൻ കഴിയാത്തത്ര ശക്തവും ഭൗതികനേട്ടങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിത്തരുന്നവയുമാണെങ്കിൽ അവർ അവയെ തങ്ങളുടെ മതപ്രമാണത്തിന് അനുസരിച്ച് ദുർവ്യാഖ്യാനിച്ച് രൂപഭാവങ്ങളിൽ മാറ്റംവരുത്തി സ്വാംശീകരിക്കും. ഭൗതികനേട്ടം ഉണ്ടാക്കിത്തരുന്ന പുതിയ ആശയങ്ങളിലും അറിവുകളിലും തന്നിഷ്ടപ്രകാരം മാറ്റംവരുത്താൻ കഴിയാത്ത അവസരങ്ങളിൽ അവയ്ക്കനുസരിച്ച് മതപ്രമാണങ്ങളെ ദുർവ്യാഖ്യാനിക്കും.

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ കാര്യത്തിൽ ഈ തന്ത്രമാണ് കഴിഞ്ഞ ഒരു നൂറ്റാണ്ടോളമായി പല സാമുദായിക വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരും അവലംബിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. സ്വാഭാവികമായും ശൂദ്ര -അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളിൽപ്പെട്ട പണ്ഡിതരും സംന്യാസിമാരുമാണ് അതിൽ മുൻപന്തിയിൽ നിൽക്കുന്നത്. വരേണ്യവർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ട പണ്ഡിതൻമാരാരുംതന്നെ ഇപ്പോൾ ഇത്തരം ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളോട് എതിർപ്പൊന്നും പ്രകടിപ്പിക്കുന്നില്ല. ജന്മത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള തൊഴിൽ എന്ന സമ്പ്രദായം ഏറെക്കുറെ താറുമാറായിക്കഴിഞ്ഞതാണ് അതിനു കാരണം. ഇനി ആ സമ്പ്രദായത്തെ തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരിക എന്നത് തീർത്തും അസാദ്ധ്യമാണെന്ന് അവർക്കറിയാം. ആ നിലയ്ക്കു നടപ്പു സമ്പ്രദായത്തിന് അനുസരിച്ച് ഗീത അടക്കമുള്ള മതപ്രമാണങ്ങൾക്ക് വ്യാഖ്യാനം ചമയ്ക്കുക എന്നതാണ് ബുദ്ധി. ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ സൈദ്ധാന്തികമായ പൊരുത്തക്കേടുകളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് തീർച്ചയാണ്. എന്നാൽ ഒരു മതവാദിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സൈദ്ധാന്തികമായ പൂർവ്വാപരപ്പൊരുത്തത്തേക്കാൾ പ്രധാനം മതപ്രമാണങ്ങളുടെ പവിത്രതയെയും ആധികാരികതയെയും ഏതുമാർഗ്ഗത്തിലൂടെയും തുടർന്നും നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടുപോവുക എന്നതാണ്.

ഭഗവദ്ഗീതയും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവും

ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെയും ഹിന്ദുമതത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനശിലകളിൽ ഒന്നാണ് വർണ്ണാശ്രമ ധർമ്മവ്യവസ്ഥ. നാലു വർണ്ണങ്ങളും നാല് ആശ്രമങ്ങളും അടങ്ങുന്ന സമ്പൂർണ്ണവും ശാശ്വതവുമായ സാമൂഹികജീവിതവ്യവസ്ഥയാണ് അത്. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടി വിരാട്പുരുഷനിൽ നിന്നാണെന്ന് ഋഗ്വേദം പറയുമ്പോൾ ഭഗവദ്ഗീത അതിന്റെ സ്രഷ്ടാവ് ശ്രീകൃഷ്ണൻ എന്ന പരമാത്മാവ് ആണെന്ന് പറയുന്നു. വർണ്ണവ്യവസ്ഥയും ആശ്രമവ്യവസ്ഥയും തമ്മിൽ അഭേദ്യമായ ബന്ധമാണുള്ളത്. ഹൈന്ദവസ്മൃതികൾ ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്നീ നാലു വർണ്ണങ്ങളെയും ബ്രഹ്മചര്യം, ഗാർഹസ്ഥ്യം, വാനപ്രസ്ഥം, സന്ന്യാസം എന്നീ നാല് ആശ്രമങ്ങളെയുമാണ് വ്യവസ്ഥ ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമാണ് നാല് ആശ്രമജീവിതരീതികൾക്കും അർഹതയുള്ളത്. ക്ഷത്രിയർക്ക് ആദ്യത്തെ മൂന്നെണ്ണത്തിനും വൈശ്യർക്ക് ആദ്യത്തെ രണ്ടെണ്ണത്തിനും മാത്രമേ അർഹതയുള്ളൂ (വൈഖാനസധർമ്മസൂത്രം, 1.1; മഹാഭാരതം, 12.61.1–2; 12.62.2). ശൂദ്രർക്ക് ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിനുപോലും അർഹതയില്ലെന്ന് പല സ്മൃതികളും പറയുന്നു. ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമായി സംവരണം ചെയ്യപ്പെട്ട ആശ്രമമായിരുന്നു സന്ന്യാസം.

ശ്രീമദ്ഭാഗവതത്തിൽ ആശ്രമത്തിന്റെ ഉൽപത്തിസ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് ശ്രീകൃഷ്ണൻ വിവരിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: "എന്റെ ഗുഹ്യപ്രദേശത്തുനിന്നു ഗൃഹസ്ഥാശ്രമവും ഹൃദയത്തിൽനിന്നു ബ്രഹ്മചര്യാശ്രമവും വക്ഷസ്ഥലത്തിൽ നിന്നു വാനപ്രസ്ഥാശ്രമവും ശിരസ്സിൽനിന്നു സന്ന്യാസാശ്രമവും ഉദ്ഭവിച്ചു." (ഏകാദശമസ്കന്ധം - അദ്ധ്യായം 17, ശ്ലോകം 14).

വർണ്ണവ്യവസ്ഥയുടെ മൂർത്തവും പ്രായോഗികവുമായ രൂപമാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ; ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ സൈദ്ധാന്തികരൂപമാണ് വർണ്ണവ്യവസ്ഥ. അസമത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ, ശാശ്വതമായ സാമൂഹികശ്രേണീ സംവിധാനമാണ് വർണ്ണ-ജാതിവ്യ

വസ്ഥ, വർണ്ണ-ജാതി വ്യവസ്ഥ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തെ സഹസ്രാബ്ദങ്ങളായി അടഞ്ഞതും നിശ്ചലവുമായ ഒരു സമൂഹമായി തളച്ചിടുകയാണ് ചെയ്തത്. മാറ്റത്തോടുള്ള വിമുഖതയാണ് അതിന്റെ കാതൽ. ശരീരത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പണിക്കോപ്പുകളുടെയും ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളുടെയും ഭരണസംവിധാനത്തിന്റെയും പകർപ്പുകളെ പുനരുൽപ്പാദിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് വർണ്ണ-ജാതിവ്യവസ്ഥയുടെ ധർമ്മം. അനുസരണയുടെയും അച്ചടക്കത്തിന്റെയും കീഴ്വഴക്കത്തിന്റെയും സനാതന രാഷ്ട്രീയമാണ് അതിന്റേത്.

ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ ഏറ്റവും കൂടുതൽ ഗുണം ലഭിച്ചിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണർക്കായിരുന്നു. താഴേയ്ക്കു വരുന്തോറും ഗുണത്തിന്റെ അളവുകുറയുകയും ദോഷത്തിന്റെ അളവ് കൂടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ സാമൂഹിക സംവിധാനത്തിനകത്തെ ഓരോ ജാതിക്കും മുകളിലുള്ള ജാതികളോട് ആദരവും അസൂയയും വെറുപ്പും വിരോധവും കൂടിക്കലർന്ന മനോഭാവമാണ് ഉണ്ടായിരിക്കുക; താഴെയുള്ള ജാതികളോട് അവജ്ഞയും മേലാളമനോഭാവവും. വർണ്ണം അഥവാ ജാതി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത് അന്നും ഇന്നും ജന്മംകൊണ്ടാണ്; കർമ്മംകൊണ്ടല്ല. ഹൈന്ദവപദകോശത്തിൽ കർമ്മവും ധർമ്മവുമെല്ലാം തൊഴിലിന്റെ മതാത്മകപര്യായങ്ങളാണ്. ഒരാളുടെ കർമ്മവും ധർമ്മവുമെല്ലാം നിർണ്ണയിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത് അയാൾ ഏതു ജാതിയിൽ ജനിച്ചു എന്നതിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായിരുന്നു.

വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിനുള്ള ബ്രാഹ്മണരുടെ ന്യായവാദങ്ങളാണ് ഭഗവദ്ഗീതയിലുള്ളത്. ബുദ്ധമതത്തിനെതിരായ ബ്രാഹ്മണപ്രതിവിപ്ലവത്തിന്റെ ദാർശനികഗ്രന്ഥമാണ് ഭഗവദ്ഗീത എന്ന് പലരും നിരീക്ഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ത്യയിൽ ബൗദ്ധികവൃത്തിയിൽ വ്യാപരിക്കാനുള്ള അധികാരവും അവകാശവും ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രമാണ് ഉണ്ടായിരുന്നത്. ഹൈന്ദവമതഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ രചനയും പുനർരചനയും വ്യാഖ്യാനവുമെല്ലാം ബ്രാഹ്മണൻമാർക്കുമാത്രം സംവരണം ചെയ്യപ്പെട്ടിരുന്ന മണ്ഡലങ്ങളായിരുന്നു. മറ്റു ഹൈന്ദവമതഗ്രന്ഥങ്ങളെപ്പോലെത്തന്നെ ഭഗവദ്ഗീതയും ബ്രാഹ്മണരുടെ സൃഷ്ടിയായിരുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക് ബ്രാഹ്മണരുടെ വർഗ്ഗതാൽപര്യങ്ങൾ ആ കൃതിയിൽ ഉണ്ടാകുക സ്വാഭാവികം മാത്രമാണ്. എല്ലാ ജാതിക്കാരും -അതു സവർണ്ണരായാലും അവർണ്ണരായാലും- തങ്ങളുടെ ന്യായവും അന്യായവുമായ താൽപര്യങ്ങൾ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനും നേടിയെടുക്കുന്നതിനും പലതരം ന്യായങ്ങളും ഉന്നയിക്കും.

ഭഗവദ്ഗീതയുടെ രചനാകാലത്തെയും രചയിതാവിനെയും കുറിച്ച് പണ്ഡിതൻമാർക്കിടയിൽ പലതരം അഭിപ്രായങ്ങളാണ് നിലവിലുള്ളത്. ഭഗവദ്ഗീതയുടെ രചയിതാവ് ആരെന്ന് അറിയില്ല എന്നും ബി.സി. അഞ്ചാം നൂറ്റാണ്ടാണ് രചനാകാലമെന്നും എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ആ കൃതിയിൽ പരിഷ്ക്കരണം നടത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നും തന്റെ വിവർത്തനത്തിൽ ഡോ. എസ്.രാധാകൃഷ്ണൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഡി.ഡി.കൊസാംബിയുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഗീതയുടെ രചനാകാലം എ.ഡി.300-ന് അടുത്താണ്. എന്നാൽ, അതിലെ ആശയങ്ങൾ അതിനേക്കാൾ എത്രയോ പഴക്കമുള്ളതാണ് എന്ന് അദ്ദേഹം സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ഗീതയുടെ ഇന്നത്തെ രൂപം എ.ഡി. നാലാം നൂറ്റാണ്ടിലേതാണെങ്കിലും അതിന്റെ മൂലരൂപം ബി.സി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ രചിക്കപ്പെട്ടിരിക്കാം എന്ന് റിച്ചാർഡ് ഗാർബെ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ഭഗവദ്ഗീത ബി.സി. 900 മുതൽ ബി.സി. 200 വരെയുള്ള മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളുടെയും മൂന്നു രചയിതാക്കളുടെയും സൃഷ്ടിയാണ് എന്നാണ് ഡോ. ജി.എസ്. ഖൈർ എന്ന ഗീതാപണ്ഡിതന്റെ അഭിപ്രായം.

എന്തായാലും പല കാലങ്ങളിലായി ഒന്നിലധികം വ്യക്തികളാൽ പുതുക്കി എഴുതപ്പെട്ട ഒരു ഗ്രന്ഥമാണ് ഭഗവദ്ഗീത എന്നു കരുതുന്നതാണ് യുക്തിസഹം. ബ്രാഹ്മണ പ്രതിവിപ്ലവത്തിന്റെ കാലഘട്ടമെന്ന് ഡോ. ബി.ആർ.അംബേദ്കറും ഭാരതചരിത്രത്തിലെ ആറു സുവർണ്ണഘട്ടങ്ങളിൽ ഒന്നെന്ന് ഹിന്ദുത്വവാദത്തിന്റെ പരമാചാര്യനായ വി.ഡി.സവർക്കറും വിശേഷിപ്പിച്ച സുംഗകാലഘട്ടത്തിൽ (ബി.സി. 186-75) ഭഗവദ്ഗീത പുതുക്കിയെഴുതിയിട്ടുണ്ട് എന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. മൗര്യകാലഘട്ടത്തിൽ കൃഷ്ണ-വാസുദേവാരാധനയ്ക്ക് പ്രചാരം ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും സുംഗൻമാരുടെ കാലത്താണ് 'ഭഗവദ്' എന്ന പേരിൽ കൃഷ്ണൻ വിളിക്കപ്പെട്ടത് എന്ന് കൊസാംബി നിരീക്ഷിക്കുന്നു. പുഷ്യമിത്രസുംഗന്റെ ആചാര്യനും വൈയാകരണനുമായിരുന്ന പതഞ്ജലിയുടെ 'മഹാഭാഷ്യ'ത്തിൽ വാസുദേവനെ 'ഭഗവദ്' എന്ന് വിളിക്കുന്നതായി ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

1969-ൽ ഡോ. ജി.എസ്. ഖൈർ ഭഗവദ്ഗീതയിലെ ശ്ലോകങ്ങളെ മൂന്നു കാലഘട്ടങ്ങളിലേതായി വകതിരിച്ച് 'ത്രികാലഗീത' പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മൂന്നാംഘട്ടത്തിലെ ശ്ലോകങ്ങളുടെ രചനാകാലം ബി.സി. 200-നോട് അടുപ്പിച്ചാണ് എന്ന് ഡോ. ഖൈർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വർണ്ണാശ്രമധർമ്മവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ശ്ലോകങ്ങളെല്ലാം തന്നെ മൂന്നാംഘട്ടത്തിലെ ശ്ലോകങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തി

ലാണ് ഡോ. ഖൈർ ഉൾപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ബുദ്ധമതവും മൗര്യഭരണവും സൃഷ്ടിച്ച സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയ അവസ്ഥയോടുള്ള പ്രതികരണമാണ് ഗീതാരചനയുടെ മൂന്നാംഘട്ടത്തിൽ കാണുന്നത്. മൗര്യ-ബൗദ്ധ കാലഘട്ടത്തിൽ വൈദികധർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളും ബ്രാഹ്മണത്വവും വർണ്ണാശ്രമവ്യവസ്ഥയുമെല്ലാം ക്ഷയിക്കുകയുണ്ടായി. അവയെയെല്ലാം തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു സുംഗൻമാർ നടത്തിയത്. ആ നിലയ്ക്ക് ഈ മൂന്നാംഘട്ടം സുംഗകാലവുമായി ഒത്തുപോകുന്നുണ്ട്.

ബൗദ്ധ-മൗര്യകാലഘട്ടത്തിൽ വർണ്ണവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് എന്നപോലെ ആശ്രമവ്യവസ്ഥയ്ക്കും ക്ഷയം സംഭവിച്ചിരുന്നു. ഹിന്ദുമതത്തിൽ ബ്രാഹ്മണർക്കുമാത്രമാണ് സന്ന്യാസത്തിന് അർഹതയുണ്ടായിരുന്നത്. ക്ഷത്രിയർക്കും വൈശ്യർക്കും ശൂദ്രർക്കും സന്ന്യാസത്തിന് അർഹതയുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ മൗര്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഈ മൂന്നു വർണ്ണങ്ങളിലും പെട്ട ധാരാളം പേർ സന്ന്യാസം സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. അശോകനെ കാണാൻപോയ ഉപഗുപ്തനോടൊപ്പം പതിനെണ്ണായിരം ബുദ്ധസന്ന്യാസിമാർ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നത് അക്കാലത്തെ സന്ന്യാസജീവിതത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത് മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തിലെ സാമൂഹിക, സാമ്പത്തികജീവിതത്തെ സാരമായി ബാധിച്ചിരുന്നു.

ഇന്തോ-ആര്യൻ ആത്മീയതയുടെ സ്തുതിപാഠകനായ ഇ. ബി.ഹാവെൽ എഴുതുന്നു: "സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഒരു പ്രമാണം എന്ന നിലയിൽ ബുദ്ധമതം അതിനകത്തുതന്നെ ദൗർബല്യത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളെ ഉൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. അശോകന്റെ മരണത്തിനുശേഷം പെട്ടെന്നുതന്നെ അതു മൗര്യസാമ്രാജ്യത്തെ തകർച്ചയിലേക്കു നയിച്ചു. ഭാര്യയ്ക്കും കുടുംബത്തിനും ജീവിക്കാൻ ആവശ്യമായ ഏർപ്പാടുകളൊന്നും ചെയ്യാതെ അവരെ ഉപേക്ഷിച്ച് സന്ന്യാസവൃത്തിയിലേയ്ക്കു പോകുന്നവർക്കുമേൽ പിഴകൾ ചുമത്താൻ ഇടവരുത്തുന്ന നിലയിലേയ്ക്കു മഹാപരിത്യാഗം എന്ന മാതൃകയെ അനുകരിക്കാനുള്ള വലിയൊരു വിഭാഗം ജനങ്ങളുടെ ധർമ്മപ്രവണത സാമൂഹികക്രമത്തെ ഹാനികരമായി ബാധിച്ചിരുന്നു. സംഘത്തിന്റെ അന്തസ്സ് മഗധയിലെ-സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കേന്ദ്ര പ്രവിശ്യ-പുരുഷത്വത്തിന്റെ നല്ലൊരു ഭാഗത്തെ സന്ന്യാസജീവിതത്തിലേക്കു പിൻവലിക്കുകമൂലം, പിന്നീട് മഗധ, 'വിഹാരം' – സന്ന്യാസി മഠങ്ങളുടെ ദേശം എന്ന് അറിയപ്പെട്ടു. (The History of the Aryan Rule in India, Page - 101).

വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തിന് ഗ്ലാനിയും അധർമ്മത്തിന് അഭ്യു

ത്ഥാനവും ഉണ്ടായ കാലമായിരുന്നു മൗര്യബൗദ്ധ കാലഘട്ടം. ഇത്തരം ഘട്ടങ്ങളിൽ സാധുക്കളെ - ധർമ്മ മാർഗ്ഗത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നവരെ - രക്ഷിക്കുന്നതിനും ദുഷ്ടൻമാരെ - ധർമ്മമാർഗ്ഗത്തെ അനുസരിക്കാത്തവരെ - നശിപ്പിക്കുന്നതിനും വർണ്ണാശ്രമധർമ്മത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനുമായി താൻ അവതരിക്കുമെന്നാണ് ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുള്ളത്. (4:7 - 8).

ഭഗവദ്ഗീതാഭാഷ്യത്തിന്റെ 'ഉപോദ്ഘാത'ത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ ഇതുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള കാര്യങ്ങൾ ഗീതയുടെ ധർമ്മം എന്താണ് എന്ന് വ്യക്തമാക്കാൻ സഹായിക്കും: "ഇങ്ങനെ വേദോക്തമായ ധർമ്മം പ്രവൃത്തിലക്ഷണമെന്നും നിവൃത്തിലക്ഷണമെന്നും രണ്ടു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. ജഗൽസൃഷ്ടിക്കു ഹേതുവായും പ്രാണികൾക്കു സാക്ഷാദഭ്യുദയത്തിനും മുക്തിക്കും ഹേതുവായുമിരിക്കുന്ന ആ ധർമ്മത്തെ ശ്രേയസ്സിനെ ഇച്ഛിക്കുന്ന ബ്രാഹ്മണാദി സകലവർണ്ണാശ്രമികളും വളരെക്കാലം അനുഷ്ഠിച്ചുവന്നിരുന്നു. എന്നാൽ കാലക്രമംകൊണ്ട് അനുഷ്ഠിക്കുന്നവർക്കു കാമോദ്ഭവം ഹേതുവായിട്ടു വിവേകവിജ്ഞാനക്ഷയം നിമിത്തം ധർമ്മക്ഷയവും അധർമ്മാഭിവൃദ്ധിയും വന്നതിനാൽ ജഗത്തിന്റെ സ്ഥിതിയെ പരിപാലിപ്പാനായിക്കൊണ്ട് ആദികർത്താവായ നാരായണൻ എന്ന പേരോടുകൂടിയ സാക്ഷാൽ മഹാവിഷ്ണു ബ്രാഹ്മണരുടെ (=ഭൗമസ്യ ബ്രഹ്മണഃ) ബ്രാഹ്മണത്വത്തെ രക്ഷിപ്പാൻ വേണ്ടി വസുദേവാംശമായി ദേവകിയിൽ കൃഷ്ണനായി അവതാരം ചെയ്തു. എന്തെന്നാൽ, ബ്രാഹ്മണത്വം രക്ഷിക്കപ്പെട്ടാൽ വൈദികധർമ്മം രക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. അന്യവർണ്ണാശ്രമങ്ങൾ അതിനെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുകയാൽ അവയും രക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു." (വിവ. കെ.എം.)

"ഭൗമസ്യ ബ്രഹ്മണഃ" എന്ന പ്രയോഗം ശങ്കരാചാര്യർ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് മഹാഭാരതത്തിൽ (അ. 47, ശ്ലോ. 29) നിന്നാണ്. ഇതിന്റെ അർത്ഥം വേദങ്ങൾ എന്നും, ബ്രാഹ്മണർ എന്നും, യജ്ഞങ്ങൾ എന്നും ആകുന്നു എന്ന് പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മഹാഭാരത വ്യാഖ്യാതാവായ നീലകണ്ഠൻ 'ഭാരതഭാവദീപം' എന്ന കൃതിയിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഭഗവദ്ഗീതയുടെ ശാങ്കരഭാഷ്യ വിവർത്തകനായ സ്വാമി ചിദാനന്ദപുരി ഇതിനെ 'വേദത്തിന്റെയും വൈദികധർമ്മാനുഷ്ഠാനനിരതരുടെയും' എന്നാക്കി മയപ്പെടുത്തി വിവർത്തനം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. (വാല്യം-4, പു. 51). കേരളത്തിൽ ഇന്ന് അതിനെ ബ്രാഹ്മണൻ, യജ്ഞം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞാൽ ഗുണത്തേക്കാൾ ദോഷമായിരിക്കും ഫലം എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന് അറിയാം. ബ്രാഹ്മണത്വം

എന്നാൽ ഉത്പാദന-വാണിജ്യ ധർമ്മങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ശൂദ്ര-വൈശ്യാദി വർണ്ണങ്ങളുടെ ചെലവിൽ ദൈവങ്ങളെ പ്രീതിപ്പെടുത്തുന്ന ധർമ്മത്തിൽ ഏർപ്പെട്ട് സുഖമായി ജീവിക്കുന്ന രീതിയാണ്.

ബ്രാഹ്മണത്വത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് അന്യവർണ്ണാശ്രമങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നതിനാൽ ബ്രാഹ്മണത്വത്തെ രക്ഷിച്ചാൽ അന്യവർണ്ണാശ്രമങ്ങളും രക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നു. ഉത്തരത്തെ താങ്ങുന്നത് പല്ലിയാണ് എന്നു പറയുന്നതുപോലെയാണ് ഇത്. വാസ്തവത്തിൽ ക്ഷത്രിയവൈശ്യശൂദ്രാദികൾ അടങ്ങുന്ന ഉത്തരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണ് ബ്രാഹ്മണൻ എന്ന പല്ലിയുടെ നിലനില്പ്. ഉത്പാദനസേവകവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടാതെ വൈശ്യശൂദ്രാദികളും അവരെ അവരുടെ ധർമ്മങ്ങളിൽ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുക എന്ന ധർമ്മം ചെയ്യാതെ ക്ഷത്രിയരും ബ്രാഹ്മണർക്കുമാത്രം അർഹതയുള്ള സന്ന്യാസം അടക്കമുള്ള നിവൃത്തിമാർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്ക് പോകുന്നത് അധർമ്മമാണ്. ഇങ്ങനെ അധർമ്മം വർദ്ധിച്ചാൽ ബ്രാഹ്മണത്വത്തിന് നിലനിൽപ്പില്ലാതാവും. ശൂദ്രാദികളുടെ സന്ന്യാസം ബ്രാഹ്മണ്യത്തിന്റെ മരണത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് രാമായണത്തിലെ (7.64–67) ശംബൂകവധകഥയിലൂടെ ചിത്രീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഓരോ വർണ്ണത്തിൽപ്പെട്ടവരെയും അവരവരുടെ വർണ്ണത്തിന് അനുവദിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ധർമ്മങ്ങളിലും ആശ്രമങ്ങളിലും മാത്രം ഒതുക്കിനിർത്തി അധർമ്മത്തെ നിയന്ത്രിക്കേണ്ടത് ഭരണാധികാരികളായ ക്ഷത്രിയൻമാരാണ്. ശൂദ്രസന്ന്യാസത്തിന്റെ തലയറുത്താൽ മരിച്ച ബ്രാഹ്മ ണ്യത്തിന് ജീവൻ തിരിച്ചുകിട്ടും എന്ന് ബ്രാഹ്മണർ ശ്രീരാമനിലൂടെ ഭരണാധികാരികൾക്കു മാതൃക കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നുണ്ടല്ലോ.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ലഭിച്ചാലും നിഷ്കാമമായി സ്വധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കണം എന്നു പരമ്പരയായി ഉപദേശിക്കപ്പെട്ട യോഗത്തെ മൗര്യകാലഘട്ടത്തിലെ ഭരണാധികാരികൾ അവഗണിച്ചിരുന്നു എന്നാണ് ഗീതയിൽ നിന്നു വ്യക്തമാകുന്നത്. 'ഇപ്രകാരം പരമ്പരയായി ഉപദേശിക്കപ്പെട്ട ഈ യോഗത്തെ രാജർഷികൾ അറിഞ്ഞിരുന്നു. കാലവശാൽ ഈ യോഗം ഇഹലോകത്തിൽ നഷ്ടമായിപ്പോയി' എന്ന് ഗീതയിൽ (4:2) പറയുന്നുണ്ട്. 'ഈ യോഗം അജിതേന്ദ്രിയൻമാരായ ബലഹീനൻമാരെ പ്രാപിക്കുകയാൽ നശിച്ചു' എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ ഭാഷ്യത്തിൽ പറയുന്നു. ഭാഗവതത്തിലും ഇക്കാര്യം ആവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. (ഏകാദശസ്കന്ധം – അ. 17– ശ്ലോ. 4).

ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ താൽപര്യം എന്താണെന്ന് പ്രൊഫ. ജി.ബാലകൃഷ്ണൻ നായർ 'ശ്രീമദ് ഭഗവദ്ഗീത – ശിവാരവിന്ദം മഹാഭാഷ്യ'ത്തിൽ വ്യക്തമായി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "മനുവംശത്തിലെ നിമി, ജനകൻ, പ്രിയവ്രതൻ, നാഭി, ഋഷഭൻ തുടങ്ങിയ അനേകം രാജാക്കൻമാർ ധീരമായി സ്വധർമ്മ മനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ കർമ്മയോഗത്തിൽക്കൂടി ആത്മസാക്ഷാത്കാരം നേടിയവരാണ്. ഈ യോഗം തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ടു കാലാന്തരത്തിൽ മങ്ങിപ്പോവുക സ്വാഭാവികമാണ്. ഗൃഹസ്ഥൻമാർക്കു ജ്ഞാനലാഭം അസാദ്ധ്യമാണെന്ന് എങ്ങിനെയോ ഒരു ധാരണ ഇടക്കാലത്ത് ഭാരതീയരെ ഗ്രസിക്കാനിടയായി. ആ ധാരണയാണ് ഏറെക്കുറെ അപക്വമായ സന്യാസത്തിലേയ്ക്കും സമൂഹത്തിന്റെ പതനത്തിലേയ്ക്കും വഴിതെളിച്ചത്. വാസ്തവമാലോചിച്ചാൽ ഉപനിഷത്കാലത്തിലും ഇതിഹാസപുരാണകാലങ്ങളിലും സത്യം ഗാഢമായി തിരയുകയും കണ്ടെത്തുകയും ചെയ്തവർ അധികവും ഗൃഹസ്ഥൻമാരായിരുന്നു. ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിലെ യാജ്ഞവൽക്യൻ രണ്ടു വിവാഹം കഴിച്ച് ലോകജീവിതം നയിച്ച മഹാഗൃഹസ്ഥനായിരുന്നു. ഗൃഹസ്ഥജീവിതം നയിക്കവേ തന്നെ അദ്ദേഹം പൂർണ്ണമായ ആത്മാനുഭവം നേടി. അങ്ങനെ ഒടുവിൽ വിദ്വത്സന്യാസം സ്വീകരിച്ചു എന്നാണു പ്രസിദ്ധി. രാമായണാദി ഇതിഹാസങ്ങളിലും പുരാണങ്ങളിലും പ്രസിദ്ധൻമാരായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള മുനിമാരിൽ പലരും പുത്രപൗത്രന്മാരുൾപ്പെട്ട വലിയ കുടുംബങ്ങളുടെ അധിപൻമാരായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ. എന്തിനേറെ, നമ്മുടെ ബ്രഹ്മാവിഷ്ണുമഹേശ്വരൻമാർ തന്നെയും മഹാഗൃഹസ്ഥൻമാരല്ലേ? ഇങ്ങനെ ഏതു ഗൃഹസ്ഥനും കർമ്മ യോഗത്തിൽക്കൂടി സത്യാനുഭവം സുഗമമായിരിക്കേ കാലാകാലങ്ങളിൽ അതിനെതിരായി സംഭവിക്കുന്ന പ്രചരണങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കൊണ്ടുതന്നെയാണു ഭഗവാൻ 'യോഗനഷ്ടഃ' എന്നു പ്രസ്താവിച്ചിരിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ കർമ്മയോഗത്തിനു മങ്ങൽതട്ടിയും അപക്വമായ ബാഹ്യസന്യാസം പ്രചരിച്ചും അധർമ്മം മുക്കുമ്പോഴാണ് താൻ അവതരിക്കുന്നതെന്നും ഇവിടെ ഭഗവാൻ സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു."

ഗൃഹസ്ഥാശ്രമിയായി ഇരുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മാനുഭവം ലഭിക്കും എന്നാണ് ഇവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അപ്പോൾ പിന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന് സന്യാസം എന്ന ദുഷ്കര മാർഗ്ഗം എന്തിനു സ്വീകരിക്കണം എന്ന ഉപദേശമാണ് വ്യാഖ്യാതാവ് ഇവിടെ നൽകുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ മറ്റു മൂന്ന് ആശ്രമ

ങ്ങളുടെയും നിലനിൽപ്പുതന്നെ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമികളെ ആശ്രയിച്ചാണ്. ഗൃഹസ്ഥാശ്രമം എന്നാൽ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളോടുകൂടി വിവാഹം കഴിച്ച് സ്വധർമ്മം - സ്വന്തം വർണ്ണത്തിന് അനുവദിക്കപ്പെട്ട, പരമ്പരാഗതമായ തൊഴിൽ - അനുഷ്ഠിച്ചുകൊണ്ട് ജീവിക്കുക എന്നതാണ്. ഗൃഹസ്ഥാശ്രമജീവിതത്തിന് ചാതുർവർണ്യവുമായി അഭേദ്യമായ ബന്ധമാണുള്ളത്. ബ്രാഹ്മണർക്കു മാത്രം അവകാശപ്പെട്ട സന്യാസ ആശ്രമം മറ്റു മൂന്നു വർണ്ണക്കാരും അവർണ്ണരും സ്വീകരിക്കുന്നത് അധർമ്മമാണ് എന്നതുപോലെ തന്നെ താഴെയുള്ള വർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ടവർ മേൽവർണ്ണങ്ങളിൽപ്പെട്ടവരുടെ തൊഴിലുകൾ സ്വീകരിക്കുന്നതും അധർമ്മമാണ്. പരധർമ്മം ഭയാവഹമെന്നാണ് ഗീത പറയുന്നത് (3:35). പരധർമ്മം അനുഷ്ഠിക്കുന്നവർ നരകത്തിലെത്തുമെന്ന് അതിന് ശങ്കരാചാര്യർ ഭാഷ്യം ചമച്ചിട്ടുമുണ്ട്.

"ചാതുർവർണ്യം മയാസൃഷ്ടം" എന്നു തുടങ്ങുന്ന ഗീതാശ്ലോകം പ്രസിദ്ധമാണ് (4:13). ബ്രാഹ്മണൻ, ക്ഷത്രിയൻ, വൈശ്യൻ, ശൂദ്രൻ എന്ന നാലു വർണ്ണങ്ങളും, ഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ വിഭാഗത്തെ അനുസരിച്ച്, എന്നാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു എന്നാണ് ആ ശ്ലോകത്തിന്റെ അർത്ഥം. ഒരു വ്യക്തിയുടെ വർണ്ണം നിർണയിക്കപ്പെടുന്നത് ജന്മംകൊണ്ടല്ല, മറിച്ച് ആ വ്യക്തിയുടെ ഗുണകർമ്മങ്ങൾകൊണ്ടാണ് എന്നാണ് ഈ ശ്ലോകത്തെ ഒരു നൂറ്റാണ്ടിലധികം കാലമായി പലരും വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഇത്തരം വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ ആരംഭക്കാരും ബ്രാഹ്മണർതന്നെയാണ്. ഡോ. എസ്.രാധാകൃഷ്ണൻ ഈ വാദക്കാരിൽ ഒരാളാണ്. എന്നാൽ, ഈ വ്യാഖ്യാനത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നതിൽ കൂടുതൽ ഔത്സുക്യം കാണിക്കുന്നത് ശൂദ്രരും അവർണ്ണരുമാണെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. ചിന്മയാനന്ദനും ചിദാനന്ദപുരിയും മുനിനാരായണപ്രസാദുമൊക്കെ അക്കൂട്ടത്തിൽപ്പെടുന്നു.

ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണവും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസവും പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളും ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ പല മാറ്റങ്ങളും കൊണ്ടുവരികയുണ്ടായി. അതിൽ പ്രധാനമായത് ഹൈന്ദവഭരണകൂടങ്ങളുടെ തകർച്ചയും ബ്രാഹ്മണമേധാവിത്വത്തിന്റെ തിരോധാനവും ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും വിദ്യാഭ്യാസപരവുമായ മുന്നേറ്റവുമാണ്. നമുക്ക് സന്യാസം തന്നത് ബ്രിട്ടീഷുകാരാണ് എന്ന നാരായണഗുരുവിന്റെ പ്രസ്താവന ശ്രദ്ധേയമാണ്. തിരുവിതാംകൂർ എന്ന ഹൈന്ദവരാജ്യത്തിന് പൂർണ്ണമായ അധികാരം

ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ നാരായണഗുരു മറ്റൊരു ശംബൂകൻ ആകു മായിരുന്നു എന്നുകൂടി ഇതിന്നർത്ഥമുണ്ട്. മേൽപ്പറഞ്ഞ മുന്നേ റ്റത്തിന് ആനുപാതികമായി സാമൂഹികശ്രേണിയിൽ ജാതീയ മായ ഉയർന്ന സ്ഥാനം നേടുക എന്നതായിരുന്നു ഈ വിഭാഗ ങ്ങളുടെ അടുത്ത ലക്ഷ്യം. അതിന്റെ ഭാഗമായാണ് കേരളത്തിലും മറ്റു പ്രദേശങ്ങളിലും സാമുദായിക പരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഉയർന്നുവന്നത്. ഈ മാറ്റ ത്തോടു പൊരുത്തപ്പെട്ട് അതിജീവിക്കാനുള്ള കേരളീയ ബ്രാഹ്മ ണരുടെ ശ്രമമായിരുന്നു 'നമ്പൂതിരിയെ മനുഷ്യനാക്കാനുള്ള' പ്രസ്ഥാനത്തിലൂടെ കണ്ടത്. വൈശ്യ-ശൂദ്ര ധർമ്മങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള ബ്രാഹ്മണന്റെ അവരോഹണമായിരുന്നു 'മനുഷ്യനാക്കൽ' പ്രക്രി യയിലൂടെ നടന്നത്. ശൂദ്ര-അവർണ്ണ വിഭാഗങ്ങളാകട്ടെ, വൈശ്യ-ക്ഷത്രിയ-ബ്രാഹ്മണ ധർമ്മങ്ങളിലേയ്ക്ക് ആരോഹണവും നടത്തി.

ഒരു മതാത്മകസമൂഹത്തിൽ മതാശയങ്ങളെയും മതഗ്ര ന്ഥങ്ങളെയും തള്ളിപ്പറഞ്ഞുകൊണ്ട് സമൂഹത്തിൽ ബഹുമാന്യ സ്ഥാനം നേടാൻ കഴിയില്ല. മതഗ്രന്ഥങ്ങളിലെ തങ്ങൾക്കനുഗു ണമല്ലാത്ത ആശയങ്ങളെ മതവിശ്വാസികൾ രണ്ടുതരത്തിലാണ് കൈകാര്യം ചെയ്യാറുള്ളത്. പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ തങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്കു വിരുദ്ധവും വ്യാഖ്യാനിച്ച് ഒപ്പിക്കാൻ കഴിയാ ത്തതുമായ ആശയങ്ങളെ കുബുദ്ധികൾ പിൽക്കാലത്ത് കൂട്ടി ച്ചേർത്തതാണ് എന്നു മുദ്രയടിച്ച് അവർ തള്ളിപ്പറയും. അല്ലാ ത്തവയെ തങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങൾക്ക് അനുസൃതമായി വ്യാഖ്യാനിച്ചൊപ്പിച്ച് നിലനിർത്തും. ഇത് ആളുകൾക്ക് പാരമ്പ ര്യത്തിന്റെ സംരക്ഷണവും ആധുനികതയുടെ സുഖസൗകര്യ ങ്ങളും ഉറപ്പാക്കുന്നു. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഗീതയുടെ നവീ നവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്.

ചാതുർവർണ്ണ്യത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് താനാണെന്നു ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഈശ്വരസൃഷ്ടി ആയതിനാൽ അത് എക്കാലവും എല്ലാവരാലും അനുസരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്. ഋഗ്വേദത്തിലെ പുരുഷസൂക്ത (10.90.12)ത്തിൽ "വിരാട് പുരു ഷന്റെ മുഖം ബ്രാഹ്മണനാണ്; കൈകൾ ക്ഷത്രിയൻ; തുട വൈശ്യൻ; കാലുകളിൽനിന്നു ശൂദ്രൻ ജനിച്ചു" എന്നതിന്റെ പരി ഷ്കരിച്ച രൂപമാണിത്. ഭാഷ്യത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ ഈ ഗീതാ ശ്ലോകത്തിന്റെ ശ്രുതിപ്രമാണമായി പുരുഷസൂക്തത്തെ എടുത്തു കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

ഗുണകർമ്മങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഭഗവാൻ നാലു

വർണ്ണങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. സത്ത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നിവയാണ് മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ. ബ്രാഹ്മണനിൽ സത്ത്വഗുണമാണ് പ്രധാനമായിരിക്കുന്നത്. ക്ഷത്രിയനിൽ രജോഗുണം പ്രധാനമായും സത്ത്വഗുണം അപ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്നു. വൈശ്യനിൽ രജോഗുണം പ്രധാനമായും തമോഗുണം അപ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്നു. ശൂദ്രനിൽ തമോഗുണം പ്രധാനമായും രജോഗുണം അപ്രധാനമായും ഇരിക്കുന്നു. ഈ ഗുണങ്ങൾ ഒരാൾക്കു ലഭിക്കുന്നത് പൂർവ്വ ജന്മസംസ്കാരത്തിൽ നിന്നാണ്. ഗീത പറയുന്നു: "സത്ത്വഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ ജീവൻമരണത്തെ പ്രാപിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അവൻ (ഹിരണ്യഗർഭാദി) ഉത്തമൻമാരെ ഉപാസിക്കുന്നവരുടെ പരിശുദ്ധങ്ങളായ ലോകങ്ങളെ പ്രാപിക്കുന്നു. രജോഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ മരണത്തെ പ്രാപിച്ചാൽ അവൻ കർമ്മങ്ങളിൽ സക്തൻമാരായ മനുഷ്യരുടെ ഇടയിൽ ജനിക്കുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ തമോഗുണം വർദ്ധിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ മരണത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ പശു മുതലായ മൂഢയോനികളിൽ ജനിക്കുന്നു." (14:14-15)

പൂർവ്വജന്മസംസ്കാരത്തിൽനിന്നു സ്വഭാവവും സ്വഭാവത്തിൽനിന്നു ഗുണങ്ങളും ഗുണങ്ങളിൽനിന്നു കർമ്മങ്ങളും ഉദ്ഭവിക്കുന്നു എന്നാണ് ഗീത അടക്കമുള്ള സകല ഹൈന്ദവശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും സങ്കല്പം. ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നതു നോക്കുക: "പ്രാണികളുടെ ജന്മാന്തരകൃതമായ സംസ്ക്കാരം ഈ ജന്മത്തിൽ സ്വഫലത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിന് അഭിവ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള സംസ്ക്കാരം സ്വഭാവമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഈ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്നാണു ഗുണങ്ങൾ ഉദ്ഭവിക്കുന്നത്. എന്തെന്നാൽ കാരണം കൂടാതെ ഗുണങ്ങൾ വ്യക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നതല്ല. അതിനാൽ സ്വഭാവം (വാസന) ഗുണങ്ങൾക്കു (നിമിത്ത) കാരണമായി ഭവിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വഭാവത്തിൽനിന്ന്, അല്ലെങ്കിൽ പ്രകൃതിയിൽനിന്ന് ഉദ്ഭവിച്ചിട്ടുള്ള സത്ത്വരജസ്തമോ ഗുണങ്ങളെ അനുസരിച്ച് അതാതിന്റെ (അതാതു ഗുണത്തിന്റെ) കാര്യത്തിനനുരൂപമായി (നാലു ജാതിക്കാരുടെയും) ശമാദികർമ്മങ്ങൾ വിഭാഗിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു." (ഭഗവദ്ഗീതാഭാഷ്യം, 18:41).

സത്ത്വഗുണം ഉള്ളവർ ശൂദ്രകുലത്തിൽ ജനിച്ചാൽ, അയാൾ ബ്രാഹ്മണ കർമ്മങ്ങൾ അനുഷ്ഠിച്ചു ജീവിച്ചാൽ അയാളെ ബ്രാഹ്മണനായി പരിഗണിക്കാമല്ലോ എന്ന ഒരു പൂർവ്വപക്ഷം ഉന്നയിക്കപ്പെടാം. സത്ത്വഗുണമുള്ളവർ ശൂദ്രകുലത്തിലോ വൈശ്യകുലത്തിലോ ജനിക്കുക എന്നത് ഗീതയുടെ സങ്കല്പത്തിൽതന്നെ ഇല്ലാത്തതാണ്. ഗീതയെ സാകല്യേന വിശകലനം

ചെയ്താൽ ഗുണത്തിനനുസൃതമായ കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാൻ പറ്റിയ കുലങ്ങളിലാണ് ഓരോരുത്തരും ജനിക്കുക എന്നു വ്യക്തമാകും. പൂർവ്വജന്മത്തിൽ ശോഭനശീലത്താൽ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പുണ്യകർമ്മത്തോടുകൂടിയവർ ശോഭനമായ ജന്മത്തെ, അതായത് ബ്രാഹ്മണനായും ക്ഷത്രിയനായും വൈശ്യനായും ജനിക്കുന്നു; പാപകർമ്മികൾ നായയായും പന്നിയായും ചണ്ഡാലനായും ജനിക്കുന്നു എന്ന് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് (5.10.7) പറയുന്നു.

ഗീത തന്നെ പറയുന്നതു നോക്കുക: "അല്ലയോ കുന്തീപുത്ര, പൂർവ്വകർമ്മസംസ്കാരത്തിൽ നിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ളതും സ്വധർമ്മമായതുമായ ശൗര്യം മുതലായ കർമ്മത്താൽ ബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന നീ അവിവേകം ഹേതുവായിട്ട് യുദ്ധലക്ഷണമായിരിക്കുന്ന യാതൊരു കർമ്മത്തെ ചെയ്യാനിച്ഛിക്കുന്നില്ലയോ ആ യുദ്ധകർമ്മത്തെത്തന്നെ നീ പരാധീനനായിട്ട് ചെയ്യുന്നതാണ്." (18:60)

അവരവർക്കു വിധിക്കപ്പെട്ട കർമ്മങ്ങൾ ശ്രദ്ധയോടെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നവർ ജ്ഞാനയോഗ്യതയെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്ന് ഗീത പറയുന്നു. (18:45) തന്റെ ധർമ്മം ഗുണഹീനമാണെങ്കിലും നല്ലവണ്ണം അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന പരധർമ്മത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാകുന്നു; എന്തെന്നാൽ സ്വഭാവത്തെ അനുസരിച്ച് വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നവൻ പാപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല; പരധർമ്മാനുഷ്ഠാനം ഭയാവഹമാണ് – ഇതാണ് ഗീതയുടെ അനുശാസനം (18:47).

വക്കീൽ ഡോക്ടറുടെ പണിചെയ്യാൻ പാടില്ല എന്നാണ് ഭഗവാൻ ഉപദേശിക്കുന്നത് എന്നാണ് ആധുനികകാലത്തെ ചില ഗീതാ ദുർവ്യാഖ്യാനക്കാരുടെ അഭിപ്രായം. മലം വാരുന്നവരുടെ കുലത്തിൽ ജനിച്ചവൻ, ആ പണിക്ക് നല്ല ഗുണമില്ലെങ്കിലും അതുതന്നെ ചെയ്യണം എന്നു മാത്രമാണ് ഭഗവാന്റെ അനുശാസനം. അയാൾക്കു ഡോക്ടറുടെ പണി മലം വാരുന്നതിനേക്കാൾ ഭംഗിയായും കുറ്റമറ്റരീതിയിലും ചെയ്യാൻ കഴിയുമെങ്കിലും അതു ചെയ്യരുത് എന്നാണ് അതിന്റെ അർത്ഥം.

ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ അർത്ഥം സ്വയം വ്യക്തമാകുന്നത്ര ലളിതമാണ്. അതിനെ ആധുനികകാലത്തെ സാമൂഹികാവസ്ഥയ്ക്ക് ഒപ്പിച്ച് വ്യാഖ്യാനിച്ച് നിലനിർത്താൻ ഗീതാഭക്തൻമാർ ഏറെ പണിപ്പെടുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, ശങ്കരാചാര്യർക്ക് ഇത്തരം ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ ആവശ്യം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഈ ശ്ലോകത്തെ ഇങ്ങനെയാണ് വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്:

"വിഷത്തിൽ ജനിച്ചിരിക്കുന്ന കൃമിക്ക് വിഷം എപ്രകാരം ദോഷകരമായി ഭവിക്കുന്നില്ലയോ അതുപോലെ തന്റെ സ്വഭാവത്തെ അനുസരിച്ച് വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നവൻ പാപത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. ജന്മത്തോടുകൂടിത്തന്നെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള കർമ്മം ത്രിഗുണത്വം ഹേതുവായിട്ട് ദോഷത്തോടുകൂടിയതാണെങ്കിലും ഉപേക്ഷിച്ചുകൂടാ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ത്രിഗുണാത്മകത്വമാണ് ഇവിടെ (കർമ്മങ്ങളുടെ ദോഷത്തിന്) ഹേതു. ത്രിഗുണാത്മകത്വം ഹേതുവായിട്ട് സർവ്വകർമ്മങ്ങളും, സഹജമായിരിക്കുന്ന ധൂമത്താൽ അഗ്നി എന്നപോലെ, ദോഷത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഒരുവൻ സ്വധർമ്മമെന്നു പറയപ്പെടുന്ന സഹജകർമ്മത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് അന്യന്റെ ധർമ്മത്തെ അനുഷ്ഠിക്കുന്നുവെങ്കിലും (അവൻ) ദോഷത്തിൽനിന്നു മോചിക്കുന്നില്ല. പരധർമ്മം ഭയത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതുമാകുന്നു." (18.47–48).

മേൽപ്പറഞ്ഞ വസ്തുതകളിൽ നിന്നു ഭഗവദ്ഗീത ജന്മത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ചാതുർവർണ്ണ്യത്തിന് ദൈവശാസ്ത്രപരമായ അടിസ്ഥാനം നൽകുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാണ്. ചാതുർവർണ്ണ്യം എന്നത് മഹത്തായ ഒരു സാമൂഹിക സംവിധാനമാണെന്നും അതിനെ തെറ്റായി മനസ്സിലാക്കിയതാണ് ദുഷിച്ച ജാതിവ്യവസ്ഥയ്ക്കു കാരണമായത് എന്നുമുള്ള വാദം മിതമായ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ സത്യസന്ധതയില്ലായ്മയാണ്. ചാതുർവർണ്ണ്യത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കിയതിന്റെ ഫലംതന്നെയാണ് ജാതിവ്യവസ്ഥ. ദയാനന്ദസരസ്വതിയുടെയും വിവേകാനന്ദന്റെയും മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെയും രാധാകൃഷ്ണന്റെയും മുതൽ ചിന്മയാനന്ദന്റെയും ചിദാനന്ദപുരിയുടെയും മുനിനാരായണ പ്രസാദിന്റെയും വരെയുള്ള ദുർവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കൊണ്ട് മറയ്ക്കാൻ കഴിയുന്നതല്ല ഗീതയുടെ യഥാർത്ഥ മുഖം.

വ്യാസൻമാരെക്കുറിച്ച് ചില ചിന്തകൾ

ഏഴു ചിരഞ്ജീവികളിൽ ഒരാളാണ് വ്യാസൻ എന്നാണ് ഹൈന്ദവവിശ്വാസം. ഒന്നായ വേദത്തെ നാലാക്കി വിഭജിച്ചതും മഹാഭാരതത്തിന്റെയും പുരാണങ്ങളുടെയും ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിന്റെയും കർത്താവും വ്യാസനാണെന്ന് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നു. വ്യാസന്റെ ജന്മദിനത്തെ അല്ലെങ്കിൽ വ്യാസൻ വേദത്തെ വിഭജിച്ച ദിനത്തെ ഗുരുപൂർണ്ണിമ അഥവാ വ്യാസപൂർണ്ണിമ ആയി കൊണ്ടാടുന്നു. വ്യാസൻ എന്നത് വ്യക്തി നാമമാണോ പദവി നാമമാണോ എന്ന് അന്വേഷിക്കേണ്ടതാണ്.

വ്യാസൻ എന്ന പദത്തിന് വിഭജിക്കുന്നവൻ, വേർതിരിക്കുന്നവൻ, വിവരിക്കുന്നവൻ, സമാഹരിക്കുന്നവൻ, വിസ്തരിക്കുന്നവൻ എന്നൊക്കെയാണ് അർത്ഥം. എഡിറ്റർ, സംശോധകൻ എന്നൊക്കെ പറയാം. വ്യാസൻ എന്നത് വ്യക്തി നാമമല്ല, മറിച്ച് ഒരു പദവി നാമമാണ് എന്നാണ് ആ പദത്തിന്റെ അർത്ഥത്തിൽ നിന്നു മനസ്സിലാകുന്നത്. വ്യാസൻ ചിഞ്ജീവിയാണ് എന്ന സങ്കൽപ്പത്തിന് അടിസ്ഥാനമായിരിക്കുന്നത് വ്യാസവൃത്തി ചെയ്തിരുന്ന നിരവധി വ്യക്തികൾ പല കാലങ്ങളിലായി ജീവിച്ചിരുന്നു എന്ന വസ്തുതയാണ്.

ടി.പി.ബാലകൃഷ്ണൻനായർ *ആർഷപ്രകാശം* എന്ന കൃതിയിൽ പറയുന്നതു നോക്കുക :

"വൈദികകാലം തൊട്ടു പൗരാണിക കാലംവരെ വ്യാസനെന്ന പേരിൽ ഒരു വ്യക്തി ജീവിച്ചിരുന്നോ എന്നും വൈദിക പൗരാണിക സാഹിത്യരചനകളിൽ കാണുന്ന വ്യാസപദം ഭാവവാചകരൂപത്തിലോ വ്യക്തിവാചകരൂപത്തിലോ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നും നിർണ്ണയിക്കുക എളുപ്പമല്ല. വ്യാസശബ്ദം ജാതിപരമ്പരയുടെയോ വംശപരമ്പരയുടെയോ ശിഷ്യപരമ്പരയുടെയോ സമ്പ്രദായപരമ്പരയുടെയോ പേരാണോ അഥവാ സംജ്ഞാനാമമാണോ എന്ന സംശയം പലരും ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതൊരു

പ്രതീകാത്മക നാമമാണെന്നാണ് മാക്ഡോണൽ തുടങ്ങിയ പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതൻമാരുടെ അഭിപ്രായം. വേദവിഭജനത്തിനു വേണ്ടി ഈശ്വരൻ സ്വീകരിക്കുന്ന മാനുഷിക ഭാവത്തിനാണ് വ്യാസൻ എന്നു പറയുന്നത്. വേദസംഹിതകളെ വർഗ്ഗീകരിക്കുകയും പുരാണകഥകൾ രചിക്കുകയും പുനഃസംസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവരെ അതതുകാലങ്ങളിൽ വ്യാസൻ എന്ന പേരിൽ സ്മരിച്ചുപോന്നിട്ടുണ്ട്." (പുറം 64)

മഹാഭാരതത്തിലെ ഒരു പ്രധാന കഥാപാത്രമായ കൃഷ്ണ ദ്വൈപായനനെയാണ് സാധാരണഗതിയിൽ നാം വ്യാസനായി മനസ്സിലാക്കുന്നത്. വേദവ്യാസൻ എന്നും അദ്ദേഹം അറിയപ്പെടുന്നു. പരാശരമഹർഷിയുടെയും സത്യവതിയുടെയും മകനായാണ് കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ ജനിക്കുന്നത്. കറുത്ത നിറമുള്ളതിനാലും യമുനാ നദിയിലെ ഒരു ദ്വീപിൽ ജനിച്ചതിനാലുമാണ് കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ എന്ന പേർ വന്നത് എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. വായു പുരാണ പ്രകാരം വിഷ്ണുവിന്റെ എട്ടാമത്തെ അവതാരമാണ് വേദവ്യാസൻ. എന്നാൽ, സ്കന്ദപുരാണ പ്രകാരം വിഷ്ണുവിന്റെ പതിനേഴാമത്തെ അവതാരമാണ് പരാശരപുത്രനായ കൃഷ്ണദ്വൈപായന വ്യാസൻ. ശ്രീമഹാദേവിഭാഗവത പ്രകാരം വ്യാസൻ മഹാവിഷ്ണുവിന്റെ ഇരുപത്തൊന്നാമത്തെ അവതാരമാണ്. ദശാവതാര സങ്കൽപ്പത്തിൽ വ്യാസൻ വരുന്നില്ല. പുരാണങ്ങളുടെയെലല്ലാം കർത്താവ് വ്യാസനാണ് എന്നാണ് പുരാണങ്ങളെല്ലാം പറയുന്നത്. വ്യാസൻ ഒരാളാണെങ്കിൽ മേൽപ്പറഞ്ഞ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാവാൻ പാടില്ല.

കൃഷ്ണദ്വൈപായനനാണ് മഹാഭാരതം രചിച്ചത് എന്ന് സാമ്പ്രദായിക ഹിന്ദുക്കൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്നാൽ. മഹാഭാരതം എന്ന പല കാലഘട്ടങ്ങളുടെ അടരുകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബൃഹദ്കൃതി ഒരു വ്യക്തി എഴുതിയതാണ് എന്ന് ആധുനിക പണ്ഡിതൻമാരിൽ മിക്കവരും വിചാരിക്കുന്നില്ല. ഏതാണ്ട് ആയിരം വർഷങ്ങളോളം നീണ്ടുനിന്ന ഒരു പ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് മഹാഭാരതം രൂപംകൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ളത്. ആ പ്രക്രിയയിൽ നിരവധി പേരുടെ സംഭാവനകൾ ഉണ്ടാകുക എന്നത് സ്വാഭാവികമായ ഒരു കാര്യം മാത്രമാണ്.

ഓരോ തൊഴിലും ഓരോ വിഭാഗത്തെ ഏൽപ്പിക്കുക എന്നത് ഹൈന്ദവ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷതയാണ്. സൂതൻമാർ എന്ന വിഭാഗമായിരുന്നു ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളുടെ പ്രചാരകർ. സൂതൻമാരിൽ പ്രസിദ്ധൻ മഹാഭാരതത്തിലെ ലോമ

ഹർഷണൻ ആണ്. ഉഗ്രശ്രവസ് ആണ് മറ്റൊരാൾ. ബ്രാഹ്മണ സ്ത്രീയിൽ ക്ഷത്രിയനു ജനിക്കുന്നവരെയാണ് മനുസ്മൃതി സൂതൻമാർ എന്നു വിളിക്കുന്നത്. അവർക്കു മനുസ്മൃതി കൽപ്പിച്ചിട്ടുള്ള തൊഴിൽ തേർ തെളിക്കലാണ്. സൂതൻമാരെ പ്രതിലോമജാതരും നികൃഷ്ടരുമായാണ് മനു കണക്കാക്കുന്നത്. പിന്നെ, എങ്ങനെ ഇവർ പുരാണകഥാഖ്യാനക്കാരായി ?. മഹാഭാരതത്തിൽത്തന്നെ തേർ തെളിക്കുന്നവരും കഥ പറയുന്നവരുമായ രണ്ടു തരം സൂതൻമാരെയും കാണുന്നുണ്ട്. ക്ഷത്രിയനു ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീയുമായുള്ള വിവാഹബന്ധത്തിൽ ജനിക്കുന്ന സൂതന്റെ തൊഴിൽ പുരാണകഥാഖ്യാനം; വിവാഹേതര ബന്ധത്തിൽ ജനിക്കുന്ന സൂതന്റെ തൊഴിൽ തേർ തെളിക്കൽ– ഇതാണ് വൈഖാനസ ധർമ്മസൂത്രത്തിലെയും സൂതസംഹിതയിലെയും വ്യവസ്ഥ.

വേദോപനിഷത്തുകളുടെ സാമൂഹികദർശനം ബ്രാഹ്മണന്റെയും പുരുഷന്റെയും മേധാവിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. വേദോപനിഷത്തുകൾ കേൾക്കുവാനോ പഠിക്കുവാനോ സ്ത്രീകൾക്കും ശൂദ്രചണ്ഡാലാദികൾക്കും അധികാരം ഇല്ലായിരുന്നു. ഏതൊരു സമൂഹത്തിലെയും മേധാവി വർഗ്ഗത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പ് അവരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ബഹുഭൂരിപക്ഷം ആളുകളും ആന്തരികമായി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിനെ ആശ്രയിച്ചാണ് ഇരിക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക് വേദോപനിഷത്തുകളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വേദാധികാരമില്ലാത്ത വിഭാഗങ്ങൾക്കിടയിലേയ്ക്ക് എത്തിക്കേണ്ടതുണ്ടായിരുന്നു. അങ്ങനെയാണ് പുരാണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നത്. വേദോപനിഷത്തുകളുടെ താൽപര്യാർത്ഥങ്ങൾ കഥാരൂപേണ സാധാരണക്കാർക്കിടയിൽ എത്തിക്കുക എന്ന ഉദ്ദേശ്യത്തോടെയാണ് പുരാണങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി നടക്കുന്നത്. പുരാണനിർമ്മാണം എന്ന പ്രവർത്തിക്ക് ഒരു കേന്ദ്രീകൃത നേതൃത്വം ഉണ്ടായിരുന്നിരിക്കാം. കാലാകാലങ്ങളിൽ ആ നേതൃപദവി വഹിച്ചിരുന്നവരാണ് വ്യാസൻ എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത് എന്ന് അനുമാനിക്കാം.

പുരാണ പണ്ഡിതനും പുരാണങ്ങളുടെ ഇംഗ്ലീഷ് വിവർത്തനത്തിന്റെ എഡിറ്ററുമായ പ്രൊഫസർ ജെ.എൽ.ശാസ്ത്രി പറയുന്നതു നോക്കുക:

"പുരാണങ്ങളുടെ കർതൃത്വം കൃഷ്ണദ്വൈപായന മഹർഷിയിലാണ് ആരോപിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ, വിവിധ പുരാണങ്ങൾക്ക് വ്യത്യസ്ത കർതൃത്വങ്ങളാണ് ഉള്ളതെന്ന് ഭവിഷ്യപു

രാണം പറയുന്നു(3.28.10-15). ഈ പുരാണം പ്രകാരം ലിംഗപുരാണത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവ് തണ്ഡി മഹർഷിയാണ്. പ്രത്യേക കർതൃത്വം എന്ന സിദ്ധാന്തത്തെ പുരാണം നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ലിംഗപുരാണത്തിലെ ആന്തരികത്തെളിവുകൾ ഭവിഷ്യ പുരാണത്തിലെ ഈ പ്രസ്താവനയെ പിന്താങ്ങുന്നില്ല. ഉദാഹരണമായി, പരാശരനാണ് വിഷ്ണുപുരാണത്തെ ക്രമപ്പെടുത്തിയത് എന്ന് ഭവിഷ്യപുരാണം പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ, ഇക്കാര്യം ലിംഗപുരാണം നേരത്തേതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് എന്ന് നാം കാണുന്നു (1.64.120-121). കൂടാതെ, വ്യത്യസ്ത കാലഘട്ടങ്ങളിൽ നിലനിന്ന വ്യത്യസ്തമായ സാമൂഹിക അടരുകൾ തിങ്ങിനിറഞ്ഞ പുരാണങ്ങളുടെ ഈ ബൃഹദ്സഞ്ചയത്തിന്റെ കർതൃത്വം ഒരാളിൽ ചുമത്താനാവില്ല." (Ancient Indian Tradition and Mythology, Vol.5, P.16).

വ്യാസപദവി വഹിച്ചിരുന്നത് ബ്രാഹ്മണവർണ്ണത്തിൽപ്പെട്ടവരായിരുന്നു എന്ന് അനുമാനിക്കാവുന്നതാണ്. കൃഷ്ണദ്വൈപായനന്റെ കറുത്തനിറവും മാതാവായ സത്യവതിയുടെ മുക്കുവബന്ധവും കാണിച്ച് അദ്ദേഹം അവർണ്ണനോ ശൂദ്രനോ ആയിരുന്നു എന്നു വാദിക്കുന്നതിൽ കാര്യമൊന്നുമില്ല. കറുത്ത നിറമുള്ള ബ്രാഹ്മണർ പ്രാചീനകാലത്തും ആധുനികകാലത്തും ധാരാളം ഉണ്ട്. ഉപരിചരവസു എന്ന രാജാവിന്റെ ബീജം അദ്രിക എന്ന മത്സ്യരൂപിയായ അപ്സരസ്സിന്റെ ഗർഭപാത്രത്തിൽ എത്തിയതിന്റെ ഫലമായാണ് സത്യവതി ജനിക്കുന്നത് എന്നാണ് കഥ. ആ സത്യവതിയിൽ പരാശരമഹർഷിക്കു ജനിച്ച പുത്രനാണ് കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ. ക്ഷേത്രത്തിനേക്കാൾ ബീജത്തിനാണ് ശ്രേഷ്ഠത എന്ന് മനുസ്മൃതി വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.(10.72). ആധുനികകാലത്ത് ഉത്തരേന്ത്യയിൽ പലയിടത്തും ഉള്ള വ്യാസ് എന്ന ജാതി ബ്രാഹ്മണവിഭാഗത്തിലാണ് ഉൾപ്പെടുന്നത്.

വ്യാസൻമാർ എണ്ണത്തിൽ കുറവായതിനാലും ഉന്നതമായ പദവി അലങ്കരിക്കുന്നവരായതിനാലും ഉൽകൃഷ്ട ജാതിയിൽ പിറന്നവരായതിനാലും ശുദ്രചണ്ഡാലാദികളായ സാധാരണക്കാരുടെ ഇടയിൽ പ്രചാരകരായി പ്രവർത്തിക്കുക എന്നത് പ്രത്യേകിച്ചും പൗരാണികകാലത്ത് സാദ്ധ്യമല്ല. ആയതിനാൽ, ബ്രാഹ്മണരോടും ക്ഷത്രിയരോടും കൂറുള്ള ശുദ്രചണ്ഡാലാദികളോട് ഇടപഴകാൻ പറ്റുന്ന ഒരു വിഭാഗത്തെ ആ ചുമതല ഏൽപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഉചിതമായ മാർഗ്ഗം. അങ്ങനെയാണ് സൂതൻമാരും മാഗധൻമാരും പുരാണേതിഹാസങ്ങളുടെ പ്രചാരകൻമാരാകു

ന്നത് എന്ന് അനുമാനിക്കാം. മനു പറയുന്ന പ്രതിലോമജാത രായ സൂതരും പുരാണേതിഹാസ പ്രചാരകരായ സൂതരും വ്യത്യസ്ത വിഭാഗക്കാരാണെന്നാണ് കൗടില്യന്റെ മതം. രാജ്യത്തെ താങ്ങിനിർത്തുന്ന എട്ടുപേരിൽ ഒരാളാണ് സൂതൻ എന്ന് താണ്ഡ്യബ്രാഹ്മണം. രാജാക്കൻമാരെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവർ എന്നാണ് ശതപഥബ്രാഹ്മണം സൂതൻമാരെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്. ലോമഹർഷൻ എന്ന സൂതൻ യുധിഷ്ഠിരന്റെ സദസ്സിലെ ഒരു സാമാജികനായിരുന്നു എന്ന് മഹാഭാരതം സഭാപർവ്വത്തിൽ പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പുരാണേതിഹാസ പ്രചാരകരായതോടെ അവർക്ക് സമൂഹത്തിൽ മറ്റുതരം സൂതൻമാരേക്കാൾ ഉയർന്ന സ്ഥാനം ലഭിച്ചു എന്നതിനെ ഇതു സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

എപ്പോഴെല്ലാം ധർമ്മവും വേദവും ക്ഷയിക്കുമോ അപ്പോഴെല്ലാം മനുഷ്യരുടെ നന്മയാക്കായി വ്യാസൻമാർ ജനിക്കുന്നു എന്നാണ് ബ്രഹ്മപുരാണം പറയുന്നത്. ഓരോ ദ്വാപരയുഗത്തിലും വേദവിഭജനത്തിനും പ്രചാരണത്തിനും ഒരു വേദവ്യാസൻ ജനിക്കുന്നു എന്ന് കൂർമപുരാണം. ആരാണ് വ്യാസനായി അവതരിക്കുന്നത് എന്ന കാര്യത്തിൽ പുരാണങ്ങൾ വ്യത്യസ്താഭിപ്രായം പുലർത്തുന്നുണ്ട്. വ്യാസൻമാർ വിഷ്ണുവിന്റെ അവതാരങ്ങളാണ് എന്ന് വിഷ്ണുപുരാണം പറയുന്നു. കൂർമപുരാണ പ്രകാരം അവർ ശിവാവതാരങ്ങളാണ്. ഓരോ ദ്വാപരയുഗത്തിലും വ്യാസൻ തന്നെയാണ് വിവിധ വ്യാസൻമാരായ ഭാർഗവനായും അംഗിരസ്സായും സവിതാവായും മൃത്യുവായും ഇന്ദ്രനായും വസിഷ്ഠനായും സാരസ്വതനായും ഒക്കെ അവതരിക്കുന്നതെന്ന് ശിവമഹാപുരാണത്തിൽ കാണുന്നു. കൃഷ്ണദ്വൈപായനവ്യാസനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിതാവായ പരാശരവ്യാസനും ശിഷ്യൻമാരായ വൈശമ്പായനനും ജൈമിനിയുമെല്ലാം ശിവമഹാപുരാണം പ്രകാരം ശിവഭക്തരായിരുന്നു. വായുപുരാണത്തിൽ വ്യാസൻ ബ്രഹ്മാവിന്റെ അവതാരമാണ്. ബുദ്ധമതക്കാർ വ്യാസനെ ബോധിസത്വനായാണ് കണക്കാക്കുന്നത്.

വരാഹകൽപ്പത്തിലെ ഏഴാമത്തെ മന്വന്തരമായ വൈവസ്വതമന്വന്തരത്തിലെ ഇരുപത്തിയെട്ടാമത്തെ ചതുർയുഗത്തിലെ അവസാനയുഗമായ കലിയുഗമാണ് ഇപ്പോൾ നിലവിലുള്ളത് എന്നാണ് ഹൈന്ദവവിശ്വാസം. ഈ വൈവസ്വതമന്വന്തരത്തിൽ ഇരുപത്തിയെട്ട് വ്യാസൻമാർ ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് എന്നാണ് പല പുരാണങ്ങളും പറയുന്നത്. എന്നാൽ, ചില വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകളുടെ കാര്യത്തിൽ പുരാണങ്ങൾ അഭിപ്രായ വ്യത്യാസം

പുലർത്തുന്നുണ്ട്. വിഷ്ണുപുരാണത്തിൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ള ഇരുപത്തെട്ടു വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ്.

1. സ്വയംഭൂ അഥവാ ബ്രഹ്മാവ്, 2.പ്രജാപതി, 3.ഉശനസ് (ശുക്രാചാര്യൻ), 4.ബൃഹസ്പതി, 5.സവിതാവ്, 6.മൃത്യു(യമൻ), 7.ഇന്ദ്രൻ, 8.വസിഷ്ഠൻ, 9.സാരസ്വതൻ, 10.ത്രിധാതാവ്, 11.ത്രിശിഖൻ, 12.ഭരദ്വാജൻ, 13.അന്തരീക്ഷൻ, 14.വർണ്ണി, 15.ത്രയ്യാരുണൻ, 16.ധനഞ്ജയൻ, 17.ക്രതുഞ്ജയൻ, 18.ജയൻ, 19.ഭരദ്വാജൻ, 20. ഗൗതമൻ, 21.ഹര്യാത്മാവ് എന്നു വിളിക്കുന്ന ഉത്തമൻ, 22.വാജശ്രവസ് എന്നു കൂടി പേരുള്ള വേനൻ, 23.സോമശുഷ്കായണന്റെ വംശത്തിലെ തൃണബിന്ദു, 24.ഭൃഗുവംശത്തിൽ പിറന്ന വാൽമീകി എന്നും അറിയപ്പെടുന്ന ഋക്ഷൻ, 25.ശക്തി, 26.പരാശരൻ, 27.ജാതുകർണ്ണൻ, 28.കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ.

കൂർമപുരാണത്തിൽ വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ് പരാമർശിക്കുന്നത് :

1.സ്വയംഭുവമനു, 2.പ്രജാപതി, 3.ഉശനസ്, 4.ബൃഹസ്പതി, 5.സവിതാവ്, 6.മൃത്യു, 7.ഇന്ദ്രൻ, 8.വസിഷ്ഠൻ, 9.സാരസ്വതൻ, 10.ത്രിധാമൻ, 11.ഋഷഭൻ, 12.സുതേജസ്, 13.ധർമ്മൻ, 14.സുചക്ഷുസ്, 15.ത്രയ്യാരുണി, 16.ധനഞ്ജയൻ, 17.കൃതഞ്ജയൻ, 18.ഋതഞ്ജയൻ, 19.ഭരദ്വാജൻ, 20.ഗൗതമൻ, 21.വാജശ്രവസ്, 22.നാരായണൻ, 23.തൃണബിന്ദു, 24.വാൽമീകി, 25.ശക്തി, 26.പരാശരൻ, 27.ജാതുകർണ്ണൻ, 28.കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ.

വായുപുരാണത്തിലെ വ്യാസൻമാരുടെ പട്ടിക താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ് :

1.ബ്രഹ്മാവ്, 2.സത്യപ്രജാപതി, 3.ഭാർഗവൻ, 4.അംഗിരസ്, 5.സവിതാവ്, 6.മൃത്യു, 7.ശതക്രതു(ഇന്ദ്രൻ), 8.വസിഷ്ഠൻ, 9.സാരസ്വതൻ, 10.ത്രിധാമൻ, 11.ത്രിവൃതൻ, 12.ശതതേജസ്, 13.ധർമ്മൻ(നാരായണൻ), 14.സുരക്ഷണൻ, 15.ആരുണി, 16.സഞ്ജയൻ, 17. ദേവകൃതഞ്ജയൻ, 18.ഋതഞ്ജയൻ, 19.ഭരദ്വാജൻ, 20.വാജശ്രവസ്, 21.വാചസ്പതി, 22.ശുക്ലായണൻ, 23.തൃണബിന്ദു, 24.ഋക്ഷൻ, 25.ശക്തി, 26.പരാശരൻ, 27.ജാതുകർണ്യൻ, 28.ദ്വൈപായനൻ.

ലിംഗപുരാണത്തിലെ വ്യാസനാമങ്ങൾ താഴെ കാണുന്ന പ്രകാരമാണ്:

1.ക്രതു, 2.സത്യൻ, 3.ഭാർഗവൻ, 4.അംഗിരസ്സ്, 5.സവിതാവ്, 6.മൃത്യു, 7.ശതക്രതു, 8.വസിഷ്ഠൻ, 9.സാരസ്വതൻ, 10.ത്രിധാമൻ, 11.ത്രിവൃതതൻ, 12.ശതതേജസ്, 13.നാരായണൻ എന്ന

റിയപ്പെടുന്ന ധർമ്മൻ, 14.തരക്ഷു, 15.ആരുണി, 16.കൃതഞ്ജയൻ, 17.ഋതഞ്ജയൻ, 18.ഭരദ്വാജൻ, 19.ഗൗതമൻ, 20.വാജശ്രവസ്, 21. ശുഷ്മായണി, 22.ശുചി, 23.തൃണബിന്ദു, 24.ഋക്ഷൻ, 25.ശക്തി, 26.പരാശരൻ, 27.ജാതുകർണ്ണൻ, 28.കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ.

ശിവപുരാണത്തിൽ പതിനെട്ടു വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അത് ഇപ്രകാരമാണ് :

1.ഋഭു, 2.സത്യപ്രജാപതി, 3.ഭാർഗവൻ, 4.അംഗിരസ്സ്, 5.സവിതാവ്, 6.ശതതേജസ്, 7.നാരായണൻ എന്ന ധർമ്മൻ, 8.സ്വരാക്ഷൻ, 9.ആരുണി, 10.കൃതഞ്ജയൻ (രണ്ടാമൻ), 11.ഭരദ്വാജൻ, 12.ഗൗതമൻ, 13.കൃഷ്ണൻ, 14.ശക്തി, 15.ഉത്തരൻ, 16.ജാതുകർണ്ണൻ, 17.ഹരി, 18.കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ.

എന്നാൽ, ബ്രഹ്മാണ്ഡപുരാണത്തിൽ ഇരുപത്തെട്ടു വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് മുപ്പത്തൊന്നു വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ പറയുന്നുണ്ട്. പതിനെട്ടാമത്തെ വ്യാസനാമത്തിനു ശേഷം അക്കക്രമം സൂചിപ്പിക്കാതെയാണ് ബ്രഹ്മാണ്ഡപുരാണം വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകൾ നിരത്തുന്നത്. തൻമൂലം വ്യാസൻമാരുടെ എണ്ണം കൂടിയ കാര്യം ശ്രദ്ധയിൽ പെടില്ല. അവരുടെ പേരുകൾ താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ്:

1.സ്വയംഭൂമനു, 2.പ്രജാപതി, 3.ഉശനസ്, 4.ബൃഹസ്പതി, 5.സവിതാവ്, 6.മൃത്യു, 7.ഇന്ദ്രൻ, 8.വസിഷ്ഠൻ, 9.സാരസ്വതൻ, 10.ത്രിധാമൻ, 11.ത്രിവർഷൻ, 12.സനദ്വജൻ, 13.അന്തരീക്ഷൻ, 14. ധർമ്മൻ, 15.ത്രയ്യാരുണി, 16.ധനഞ്ജയൻ, 17.കൃതഞ്ജയൻ, 18. ഋക്ഷൻ, 19.ഭരദ്വാജൻ, 20.ഗൗതമൻ, 21.ഉത്തമൻ, 22.ഹര്യവനൻ, 23.വേനൻ, 24.വാജശ്രവസ്, 25.സോമമുഖ്യായനൻ, 26.തൃണബിന്ദു, 27.തതജൻ, 28.ശക്തി, 29.പരാശരൻ, 30.ജാതുകർണ്ണൻ, 31.ദ്വൈപായനൻ. ദ്വൈപായനനു ശേഷം ദ്രോണ പുത്രനായ അശ്വത്ഥാമാവ്.

മേൽപ്പറഞ്ഞ പട്ടികയിൽ വ്യാസൻമാരുടെ പേരുകളുടെ കാര്യത്തിലും എണ്ണത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും ക്രമത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും വ്യത്യാസം കാണുന്നുണ്ട്. പുരാണങ്ങൾ തമ്മിൽ മാത്രമല്ല ഒരേ പുരാണത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത വിവർത്തനങ്ങൾ തമ്മിലും ഇക്കാര്യത്തിൽ വ്യത്യാസം കാണുന്നുണ്ട്. വിവർത്തനത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളും പുരാണങ്ങളുടെ പാഠഭേദങ്ങളും ഈ വ്യത്യാസങ്ങൾക്കു കാരണമായിട്ടുണ്ടാകാം. അംഗിരസ്, ഭരദ്വാജൻ, വസിഷ്ഠൻ, ഗൗതമൻ മുതലായ പേരുകൾ വ്യക്തിനാമം എന്നതിനേക്കാൾ ഗോത്രനാമങ്ങളാണ്. പൗരാണിക കാലത്ത് കുലത്തിന്റെയും ഗോത്രത്തിന്റെയും ജാതിയുടെയും പേരിലാണ് വ്യക്തി

കൾ അറിയപ്പെട്ടിരുന്നത്. പിതാമഹന്റെ പേര് പൗത്രന് ഇടുന്ന സമ്പ്രദായവും അടുത്തകാലം വരെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു. മേൽ പട്ടികയിൽ ചിലരൊക്കെ തമ്മിൽ രക്തബന്ധം ഉള്ളതായും കാണുന്നു. വസിഷ്ഠന്റെ പുത്രനാണ് ശക്തി. ശക്തിയുടെ പുത്രൻ പരാശരൻ. പരാശരപുത്രൻ കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ. കൃഷ്ണ ദ്വൈപായനൻ വേദങ്ങൾ പഠിച്ചത് ജാതുകർണ്ണ മഹർഷിയിൽ നിന്നാണ് എന്ന് വായുപുരാണം പറയുന്നുണ്ട്. വസിഷ്ഠന്റെ പ്ര പൗത്രനാണ് ജാതുകർണ്ണൻ എന്ന് വിഷ്ണുപുരാണം. ഇദ്ദേഹം വ്യാസന്റെ പിതൃസഹോദരപുത്രനോ ജ്യേഷ്ഠസഹോദരനോ ആയിരിക്കണം എന്നാണ് ടി.പി. ബാലകൃഷ്ണൻനായർ അനു മാനിക്കുന്നത്.

മേൽ പട്ടികകളിലെ ത്രയ്യാരുണൻ എന്ന വ്യാസനെ കോൾ ബ്രൂക്ക് ഋഗ്വേദ സൂക്തങ്ങളുടെ കർത്താക്കളായ രാജവംശാവലി യിൽപ്പെട്ട ഒരാളായി കണക്കാക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ വേനനും പരാശരനുമെല്ലാം ഋഗ്വേദ സൂക്തങ്ങളുടെ കർത്താക്കളിൽ ഉൾപ്പെ ടുന്നുണ്ട്.

ഓരോ ദ്വാപരയുഗത്തിലും ഓരോ വ്യാസൻമാർ വേദവി ഭജനത്തിനായി അവതരിക്കുന്നു എന്നാണ് പുരാണങ്ങൾ പറയു ന്നത്.

ചാക്രികമായ കാലസങ്കൽപ്പമാണ് പുരാണേതിഹാസങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവയ്ക്കുന്നത്. കാലത്തെ അവ കല്പങ്ങളായും മന്വന്ത രങ്ങളായും മഹായുഗങ്ങളായും ചതുർയുഗങ്ങളായും വേർതിരി ക്കുന്നു. കൃതയുഗം, ത്രേതായുഗം, ദ്വാപരയുഗം, കലിയുഗം എന്നി ങ്ങനെയാണ് ചതുർയുഗങ്ങളുടെ പേരുകൾ. കൃതയുഗത്തിന് 1,728,000 വർഷങ്ങൾ. ത്രേതായുഗത്തിന് 1,296,000 വർഷങ്ങൾ. ദ്വാപരയുഗത്തിന് 864,000 വർഷങ്ങൾ. കലിയുഗത്തിന് 432,000 വർഷങ്ങൾ. ഈ നാലു യുഗങ്ങളും ചേർന്നുള്ള 4,320,000 വർഷ ങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് ഒരു മഹായുഗം. എഴുപത്തൊന്നു മഹായുഗങ്ങൾ ചേർന്നാൽ ഒരു മന്വന്തരം. ഇരുപത്തെട്ടു മന്വ ന്തരങ്ങൾ അടങ്ങുന്നതാണ് ഒരു മഹാകല്പം.

മേൽപ്പറഞ്ഞ കാലസങ്കൽപ്പം ചരിത്രവസ്തുതകൾക്കു നിരക്കുന്നതല്ല. യുഗത്തിന്റെ ദൈർഘ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കൽപ്പ ങ്ങൾക്ക് മാറ്റങ്ങൾ സംഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു കാണാം. പൗരാണിക യുഗത്തിന്റെ കാലദൈർഘ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളെ സംഗ്ര ഹിച്ചുകൊണ്ട് തർക്കതീർത്ഥ ലക്ഷ്മൺശാസ്ത്രി ജോഷി ഒരു പ്രബന്ധം എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. ഋഗ്വേദകാലത്ത് യുഗം എന്നതിന് ഒരു തലമുറ എന്ന് അർത്ഥമുണ്ടായിരുന്നു. ഒരു യുഗം എന്നാൽ

നാലു വർഷം എന്നും അക്കാലത്ത് കണക്കാക്കിയിരുന്നു. ഇതുപോലെ മഹാഭാരതത്തിലും വ്യത്യസ്ത ധാരണകൾ കാണാം. കൃതയുഗത്തിന് 4000 വർഷം ദൈർഘ്യം, ത്രേതായുഗത്തിന് 3000 വർഷം, ദ്വാപരത്തിന് 2000 വർഷം, കലിക്ക് 1000 വർഷം എന്നിങ്ങനെയാണ് മഹാഭാരതത്തിലെ ഒരു കണക്ക്. പാണ്ഡവൻമാരുടെ ജീവിതകാലത്തുതന്നെ കലിയുഗം മൂന്നു തവണ ആവിർഭവിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് മഹാഭാരതപരാമർശങ്ങളിൽ നിന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഇതു യുഗത്തിന് വളരെ ചെറിയൊരു ദൈർഘ്യം കൽപ്പിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ് എന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. നാലു മനുഷ്യവർഷം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ചതുർയുഗത്തെക്കുറിച്ച് വായുപുരാണം പരാമർശിക്കുന്നുണ്ട്. അഞ്ചുവർഷം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന യുഗത്തെക്കുറിച്ച് ജ്യോതിശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥമായ ബ്രഹ്മസിദ്ധാന്തത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. താണ്ഡ്യബ്രാഹ്മണത്തിന്റെ അഥവാ യജുർവേദത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഒരു മഹാകല്പം എന്നത് ആയിരം വർഷമായിരുന്നു. ഗവാമയനം എന്ന യജ്ഞാനുഷ്ഠാനത്തെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് ആർ.ശ്യാമശാസ്ത്രി ഒരു യുഗത്തിന്റെ ദൈർഘ്യം നാലു കൊല്ലമാണ് എന്ന നിഗമനത്തിലാണ് എത്തിയിട്ടുള്ളത്.

ഹൈന്ദവ കാലസങ്കൽപ്പത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ച് ലക്ഷമൺശാസ്ത്രി ജോഷിയുടെ നിരീക്ഷണം ഇപ്രകാരമാണ് : "ഇന്നു നിലവിലുള്ള പുരാണങ്ങൾ യുഗങ്ങളുടെയും മന്വന്തരങ്ങളുടെയും കല്പങ്ങളുടെയും കാലദൈർഘ്യം കണക്കാക്കുന്നത് ദേവയുഗ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഈ സമ്പ്രദായവും മനുഷ്യയുഗത്തിലധിഷ്ഠിതമായ അതിപ്രാചീനമായ സമ്പ്രദായവും തമ്മിൽ ഗാഢമായി കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കുകയും ചിന്താക്കുഴപ്പത്തിനു കാരണമാകുകയും ചെയ്തു. അതുകൊണ്ട് ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ പ്രാചീന ചരിത്രത്തിലെ സംഭവങ്ങളുടെ കാലാനുക്രമണിക മനസ്സിലാക്കൽ അത്യധികം വിഷമകരമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു. വിഷ്ണുപുരാണം, ഭാഗവതം തുടങ്ങിയ പിൽക്കാലത്തെ നിരവധി പുരാണങ്ങൾ മനുഷ്യയുഗ സമ്പ്രദായത്തെ പൂർണ്ണമായും ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. കുറേക്കൂടി പ്രാചീനമായ പുരാണങ്ങളായ മത്സ്യപുരാണം, വായുപുരാണം, മഹാഭാരതം തുടങ്ങിയവയെ സൂക്ഷ്മമായി പരിശോധിക്കുകയാണെങ്കിൽ അവയുടെ കാലഗണന വലിയൊരളവിൽ മനുഷ്യയുഗ സമ്പ്രദായത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാകും. പിൽക്കാലത്തെ കൂട്ടിച്ചേർക്കലുകളെ ഒഴിവാക്കിയാൽ പ്രാചീന ചരിത്രത്തിന്റെ കാലാനുക്രമണിക കുറച്ചുകൂടി അർത്ഥവത്തായി

പിന്തുടരാൻ കഴിയും."(Development of Indian Culture : Vedas to Gandhi, P. 320-21).

കേരളത്തിൽ കല്പങ്ങളെയും മന്വന്തരങ്ങളെയും യുഗങ്ങളെയും കല്പഗണിത സമ്പ്രദായത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിശകലനം നടത്തി ഇരുപത്തെട്ടു വ്യാസൻമാരുടെയും കാലനിർണ്ണയം നടത്തിയ ഏക വ്യക്തി കേസരി ബാലകൃഷ്ണപിള്ളയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളിലും നിഗമനങ്ങളിലും പിഴവുകൾ ഉണ്ടാവാം. എങ്കിലും മൗലികമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്വേഷണ ദിശ പിന്തുടരാൻ ആരുമുണ്ടായില്ല.

കേസരി പറയുന്നതു നോക്കുക : "വർഷം എന്ന പദത്തിനു സംസ്കൃതത്തിൽ കാലമെന്നും രാജ്യമെന്നും അർത്ഥമുണ്ടല്ലോ. ഇതുപോലെ കാലമാനത്തിനും സ്ഥലമാനത്തിനും ഒന്നുപോലെ പ്രാചീനർ വർഷമെന്ന പദം പ്രയോഗിച്ചിരുന്നു. ഈ സംഗതി വിസ്മരിച്ചു സ്ഥലമാനമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ള വർഷപദത്തെ കാലമാനമെന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ള വർഷപദത്തോട് കൂട്ടിക്കലർത്തിയതു നിമിത്തമാണ് ഇന്നുള്ളവർക്കും അവരുടെ സമീപപൂർവ്വികർക്കും എത്തും പിടിയും കിട്ടാത്തതും അനേകം അക്കങ്ങൾ അടങ്ങിയതും ആയ കാലസംഖ്യകൾ കല്പത്തിനും മന്വന്തരത്തിനും നൽകിയിരിക്കുന്നതും." (കേസരിയുടെ ചരിത്രഗവേഷണങ്ങൾ, വാല്യം 2, പുറം 10–11).

കേസരി ഹൈന്ദവ കാലസങ്കൽപ്പത്തെ താഴെ പറയും പ്രകാരമാണ് വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നത് :

വിഷുചാഞ്ചാട്ടവാദത്തിൽ നാലു ചലനങ്ങൾ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇവ നാലിലും കൂടി വിഷുക്കൾ സഞ്ചരിക്കുന്ന ദൂരം 4320000 നാക്ഷത്രികസ്ഥലാംശങ്ങൾ അഥവാ സ്ഥലവർഷങ്ങൾ ആണെന്നും ഈ ദൂരം സഞ്ചരിക്കുന്നതിനു വിഷുക്കൾക്കു വേണ്ടിവരുന്ന കാലം രണ്ടായിരം വർഷങ്ങൾ ആണെന്നും പ്രാചീനർ സങ്കൽപ്പിച്ചിരുന്നു. ദൂരത്തെ ആസ്പദിച്ചുള്ള പ്രസ്തുത നാൽപ്പത്തിമൂന്നു ലക്ഷത്തി ഇരുപതിനായിരം സ്ഥലവർഷങ്ങൾക്ക് അതിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ള നാലു ചലനങ്ങളെയും സൂചിപ്പിച്ച് ഇവർ ചതുർയുഗമെന്നു പേരിടുകയും ചെയ്തിരുന്നു. വിഷുക്കൾ ഒരു സ്ഥിരബിന്ദുവിന്റെ ഒരു വശത്തു കുറേ ഡിഗ്രികൾ സഞ്ചരിച്ചതിനു ശേഷം അതിലേക്കു തിരിച്ചുവരുന്നുണ്ട്. ഈ രണ്ടു സഞ്ചാരങ്ങൾക്കും കൂടി വേണ്ടിവരുന്ന കാലമായ ആയിരം വർഷത്തിനു പ്രാചീനർ ഒരു കല്പമെന്നും പ്രസ്തുത നാലു സഞ്ചാരങ്ങൾക്കും കൂടി വേണ്ടിവരുന്ന കാലമായ രണ്ടായിരം വർഷത്തിന് ഒരു മഹാകല്പമെന്നുമാണ് പേരിട്ടിരിക്കുന്നത്. ഒരു കല്പത്തെ ബ്രഹ്മാ

വിന്റെ ഒരു പകലോ ഒരു രാത്രിയോ ആയും ഒരു മഹാക ല്പത്തെ ബ്രഹ്മാവിന്റെ ഒരു പകലും ഒരു രാത്രിയും കൂടിയ ഒരു ദിവസമായും ഇവർ സങ്കൽപ്പിച്ചിരുന്നു. ഒരു കല്പമായ ആയിരം വർഷത്തെ പതിനാലായി ഭാഗിക്കുമ്പോൾ കിട്ടുന്ന 71.42 വർഷ ങ്ങൾക്ക് ഇവർ മന്വന്തരം എന്ന നാമമാണ് കൊടുത്തിരുന്നത്. ഒരു മന്വന്തരത്തെ ചിലപ്പോൾ 71 വർഷമായും മറ്റു ചിലപ്പോൾ 72 വർഷമായും പരിഗണിച്ചുവന്നിരുന്നു. ഒരു മഹാകല്പത്തിൽ ഇപ്രകാരം ഇരുപത്തെട്ടു മന്വന്തരങ്ങളാണുള്ളത്.

വരാഹമഹാകല്പം ബി.സി.2675 ൽ ആരംഭിച്ച് ബി.സി. 675 ൽ അവസാനിച്ചതായി മേൽപ്പറഞ്ഞ വിശകലനത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനത്തിൽ കേസരി കണക്കുകൂട്ടുന്നു. അതനുസരിച്ച് വരാ ഹമഹാകല്പത്തിലെ ഇരുപത്തെട്ടു മന്വന്തരങ്ങളുടെയും കാലം അദ്ദേഹം നിർണ്ണയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രഥമ മന്വന്തരമായ സ്വയംഭൂമന്വ ന്തരത്തിന്റെ കാലം ബി.സി.2675 മുതൽ ബി.സി.2604 വരെയാ ണ്. ഇരുപത്തെട്ടാമത്തെ മന്വന്തരമായ ഭൗമ അഥവാ ഇന്ദ്രസാ വർണി മന്വന്തരത്തിന്റെ കാലം ബി.സി.746 മുതൽ ബി.സി.675 വരെയാണ്. വിഷ്ണുപുരാണ പ്രകാരമുള്ള ഇരുപത്തെട്ടു വ്യാസൻ മാരെയും ഓരോ മന്വന്തരത്തിലെയും വ്യാസൻമാരായി കേസരി പരിഗണിക്കുന്നു. കേസരിയുടെ കണക്കു പ്രകാരം ഇരുപത്തെ ട്ടാമത്തെ മന്വന്തരത്തിലെ വ്യാസനാണ് കൃഷ്ണദ്വൈപായനൻ.

പുരാണങ്ങൾ പ്രകാരം ഓരോ ദ്വാപരയുഗത്തിലും ഓരോ വ്യാസൻമാർ ജനിക്കുന്നു എന്നതിനാൽ ഒരു മന്വന്തരത്തിൽ 71 വ്യാസൻമാർ ഉണ്ടാകണം. എന്നാൽ, കേസരി കണക്കിൽ ഒരു മന്വന്തരത്തിൽ ഒരു വ്യാസനാണ് ജനിക്കുന്നത്.

എന്തായാലും മേൽപ്പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാന ത്തിൽ നമുക്ക് ചില നിഗമനങ്ങളിൽ എത്തിച്ചേരാവുന്നതാണ്.

വ്യാസൻ എന്നത് വ്യക്തിനാമമല്ല. പുരാണേതിഹാസാദി കളുടെ രചനയും പുനർരചനയും സമാഹരണവും എഡിറ്റിങ്ങും നടത്തുന്നതിൽ നേതൃത്വപരമായ പങ്കുവഹിച്ചവരുടെ പദവിയുടെ പേരാണത്. ഈ പദവി വഹിച്ചവരിൽ ചിലരുടെ പേരുകൾ മാത്ര മാണ് പുരാണങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തി വച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇരുപത്തെട്ട് എന്ന എണ്ണം ഒപ്പിക്കുന്നതിനായി ഗോത്രനാമങ്ങളിലും സാങ്കൽപ്പി കനാമങ്ങളിലും നിരവധി വ്യാസൻമാരെ സംഗ്രഹിച്ചിരിക്കാം. വ്യാസൻമാരിൽ കൃഷ്ണദ്വൈപായനന്റെ സംഭാവന വലുതായ തിനാലായിരിക്കാം അദ്ദേഹത്തെ മാത്രം വ്യാസനായിക്കാണാൻ കാരണം.

പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനും

എം വി ഹരിദാസൻ

ഈശ്വരൻ, പ്രപഞ്ചം, മനുഷ്യപ്രകൃതി,
വേദങ്ങൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ, ഭൗതികവാദം,
പുരാവൃത്തങ്ങൾ, ചരിത്രം, വർണ്ണവ്യവസ്ഥ
എന്നിവയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാരതീയ
കാഴ്ചപ്പാടുകളെ ആഴത്തിൽ വിശകലനം
ചെയ്യുന്ന മൗലികപഠനങ്ങളുടെ സമാഹാരം.

ISBN 978-93-95357-62-3

₹330 9 789395 357623

MYTHRI

മൈത്രി ബുക്സ്
തിരുവനന്തപുരം
വായനയിലെ വിപ്ലവം

cover design: sagar lal